

<36613302210011

Geist der spekulativen Philosophie

von

Dieterich Tiedemann

Fürstl. Hessischem Hofrath und ordentlichem Lehrer der Philosophie zu Marburg.

Vierter Band

welcher von

den Arabern bis auf Raymund Lullius

geht.

Marburg,

in der Akademischen Buchhandlung

1795.



Dem

Herrn Landrath

Freyherrn von Meysenbug

zum Andenken

an manche lehrreiche und frohe Stunden

freundschaftlich gewidmet

vom Verfasser.

* 2



Vorrede.

Die Scholastiker insgesammt in diesem Bande vorzuführen, war nicht wol möglich, ohne ihn zu einer unverhältnißmäßigen Dicke anwachsen zu lassen. Es haben also nur zwey Drittheile von der Philosophie des Mittelalters hier abgehandelt werden können, und mit Duns Scotus mußte der Beschluß gemacht werden. Nach ihm hebt sich eine neue Epoche unter den Scholastikern an, mithin bot die Sache selbst einigen bequemen Ruhepunkt dar.

Von den Arabern und Scholastikern habe ich gewagt mehr gutes zu sagen, als man ihnen meistens zutraut; und ich hoffe, die Sache selbst wird mich rechtfertigen. Die letzteren besonders sind lange genug von ihrer lächerlichen Seite dargestellt worden, um sie nicht gern einmal von der entgegengesetzten zu beschauen, und es verzeihlich zu finden, wenn diese lächerliche Seite nur obenhin vorgewiesen wird.

Manche

Manche Leser und Beurtheiler dieses Buchs scheinen von einer pragmatischen Geschichte der Philosophie einen zu engen, und für jezt noch zu wenig passenden Begriff zu haben, als daß sie es nicht im wesentlichen mangelhaft finden sollten. Es sey mir vergönnt, hierüber ein Paar Worte anzufügen, damit diejenigen, welche noch nicht ganz bey sich abgesprochen haben, Anlaß zu näherer Erwägung der Sache bekommen. Man verlangt, ein pragmatischer Geschichtschreiber der Philosophie solle über die mancherley Systeme und Behauptungen der Philosophen, nach einem genau bestimmten Begriffe der Philosophie; nach einem zum Grunde gelegten Systeme der Philosophie; und nach Rücksicht auf die wesentlichen Zwecke der Philosophie, urtheilen. Allerdings würde er das müssen, wenn wir das alles schon hätten; und wenn es daher schon jezt seine Absicht seyn könnte, eine ganz vollendete Geschichte der Weltweisheit zu verfassen. Unleugbar aber haben wir das noch nicht, denn keins unter allen vorhandenen Systemen, selbst das neueste nicht, hat sich zur Allgemeingeltenheit schon erhoben. So lange dies allgemeingeltende System nicht unbestritten da steht, darf der Geschichtschreiber keins als das allein richtige voraussetzen, wenn er nicht in Gefahr kommen will, nach einigen Jahrzehenden vielleicht wegen eben desjenigen gerade am mei-

sten

sten getadelt zu werden, wegen dessen er vorher von etlichen Tongebern bis an den Himmel erhoben wurde.

Es bleibt ihm also nichts übrig, als vornemlich darauf zu achten, ob irgend ein Philosoph etwas neues gesagt hat, das beträchtlichen Anstrich von Wahrheit hat? ob er seine Behauptungen mit scharfsinnigen Gründen unterstützt hat? ob seine Gedankenreihe innere Harmonie, und feste Verknüpfung hat? ob endlich seinen Behauptungen erhebliche Schwierigkeiten, die noch nicht genug gehoben sind, entgegengestellt worden sind, oder entgegengestellt werden können? Hierauf habe ich bey Ausarbeitung dieser Geschichte nach bestem Vermögen Rücksicht genommen; auf mehreres glaubte ich, und glaube es noch, mit gutem Gewissen nicht Rücksicht nehmen zu können.

Ob ich die Systeme der Philosophen, und ihre Lehren recht verstanden habe? Auch hiegegen ist manches erinnert, und manche andere Erklärung mir entgegengestellt worden. Hierüber aber rechte ich mit keinem Menschen, da ich sehr wohl weiß, daß noch nicht alle möglichen Erklärungen gegeben sind, und daß in der Folge, bey dem rühmlichen Eifer, den man unter uns auf die Geschichte der Philosophie zu wenden wieder anfängt, noch manche Erklärungen werden gegeben werden. Daß meine

Auslegungen die einzig möglichen, oder die einzig richtigen sind, habe ich nirgends gesagt; vor solchem Dünkel hat mich der Himmel noch bewahrt. Möge er alle andern Philosophen auch davor bewahren; thut er es nicht, so geschieht es gewiß, damit ihnen einmal begegne, was nach Homer manchen begegnet: σφετερησιν αταϑαλιησιν ωλοντο.

Es kann zwar jedem Sterblichen von sonst gesundem Verstande wiederfahren, daß er etwas handgreiflich albernes und ungereimtes sagt, wenn er sich übereilt; es muß aber dann einem solchen nicht wiederfahren, wenn er Zeit genug hat sich zu besinnen, und wenn er von Dingen spricht, die seit langen Jahren seine Hauptbeschäftigung ausgemacht haben. Wird ihm in diesem Falle so etwas vorgeworfen: so ist er sich selbst schuldig, es von sich abzuwälzen, damit er nicht unverdient um alles Zutrauen bey seinen Nebenmenschen gebracht werde. In einem bekannten kritischen Blatte wird von dieser Art etwas, das noch dazu auf künftige metaphysische Arbeiten ein verhaßtes Licht wirft, und sie im voraus alles Werthes beraubt, mir zur Last gelegt. Was die Metaphysik von dem Herrn Verfasser zu erwarten habe, sagt der liebreiche Richter, schließe man daraus, daß er der Substanz das Merkmal der Empfindbarkeit beylegt, und den

Ari-

Aristoteles darüber zurecht weiset, daß er es übersehen habe.

Die Meynung meiner Behauptung ist folgende: daß ein Ding Substanz ist, erkennen wir einzig und allein daher, daß es auf unser äußeres Empfindungsvermögen einen gewissen Eindruck macht, und durch den innern Sinn allein würden wir nie irgend etwas für Substanz annehmen, ja nicht einmal den Begriff der Substanz erlangen können. Was wir für Substanz erklären sollen, das muß ein Gegenstand der äussern Empfindung seyn. Noch mehr, was irgend ein denkendes Wesen für Substanz nehmen, oder wem es das Prädikat Substanz beylegen soll, das muß von ihm durch irgend ein äußeres Anschauungs-Vermögen wahrgenommen werden. Dies ist meine Meynung; ist nun die so handgreiflich albern, daß sie nur von einem Unmetaphysiker könnte aufgestellt werden? Laßt uns sehen!

Unter Substanz wird hier offenbar nicht die von den kritischen Philosophen so genannte logische Substanz, oder ein bloßes logisches Subject gemeint; auch soll hier nicht ein Merkmal angegeben werden, welches der logischen und metaphysischen Substanz gemeinsam ist. Die logische Substanz hat bisher immer Subjekt geheißen, und diesen

Namen

Namen lasse ich ihr. Sollte also die handgreifliche Ungereimtheit etwa sich darin befinden, daß die Empfindbarkeit nicht das Merkmal der logischen Substanz ist: so befindet sie sich nicht in meinen, sondern in den Gedanken dessen, der sie mir aufbürden will.

Vielleicht aber muß der Begriff der Substanz so gefaßt werden, daß er auf beyde Gattungen paßt, und die offenbare Sünde wider alle Metaphysik besteht darin, daß ich ihn zu eng angenommen habe! Offenbare Sünde kann nun dies schwerlich seyn, weil bisher jedem Philosophen frey stand, ein und dasselbe Wort in engerer oder weiterer Bedeutung zu nehmen, nachdem er es zu seinem Zwecke bequem fand. Gattungen eines Geschlechts, der Substanz nemlich, sind die logische und metaphysische Substanz schwerlich; wer das behauptet, den bitte ich den generischen Begriff, oder die Definition der Substanz überhaupt, mir vorzulegen. Noch hat man so eine Definition nicht. Man wird auch schwerlich eine zu Stande bringen; denn die logische Substanz wird nur in der Welt des abstrakten Denkens; die metaphysische nur in der des äußern Empfindens angetroffen, mithin werden beyde durch kein gemeinsames Kriterium erkannt. Sollte demnach die Sünde wider die Metaphysik darin bestehen, daß ich den Begriff

der

der Substanz zu eng genommen habe; so dürfte sie abermal auf den zurückfallen, der mich derselben zeiht. Begriffe, die nicht unter ein gemeinschaftliches Geschlecht gehören, dürfen in einer philosophischen Sprache nicht mit einem Namen belegt werden.

An beyden diesen Orten kann ich das noch nicht entdecken, was mich alles Anspruchs auf den Namen eines Metaphysikers verlustig machen soll. Wer weiß, vielleicht liegt es da noch, wo es bisher nicht gesucht wurde. Die metaphysische Substanz sagte ich, habe hier gemeint seyn sollen; wie wenn die offenbar ungereimt characterisirt wäre? Laßt uns auch dies sehen!

Durch den innern Sinn weiß ich blos, daß ich denke, und mancherley abwechselnde innere Gefühle, Gemüthsbewegungen, Bilder und Begriffe habe: ob aber diese Gedanken, Vorstellungen, Bewegungen und Gefühle, außer sich ein anderes Subjekt haben, dem sie ankleben, und ohne welches sie nicht statt haben würden, davon sagt die innere Empfindung nicht das geringste. Daß also der innere Sinn, nebst dem bloßen Denken nicht zum Merkmale der Substanz angenommen ist, darin kann die harte Vergehung gegen die Metaphysik schwerlich liegen.

Durch den äußern Sinn, oder das äußere Anschauungs-Vermögen hingegen weiß ich, besonders aber durch das Gefühl, und das Gesicht, daß ich von den andern wahrgenommenen Gegenständen abgesondert bin; weiß ich, daß Denken, Empfinden, Wollen u. s. w. einem Subjekte ankleben, das mit allem sonst äußerlich wahrgenommenen nicht zusammenhängt; weiß ich endlich, daß dies Subjekt etwas anders ist, als was ich sonst außer mir an Subjekten finde; weiß ich also, daß ich eine Substanz bin. Man nehme das Gefühl und Gesicht weg, und sehe dann, ob noch etwas bleibt, woraus man abnehmen könnte, daß man nicht eine Modifikation der Luft, oder des Aethers, oder irgend eines andern Dinges ist. So etwas habe ich nicht angetroffen; auch ist mir das in keinem Buche, selbst der kritischen Philosophen, bisher nicht vorgekommen. Auch hier liegt also jene grobe Sünde nicht; oder läge sie ja hier: so wäre sie doch unleugbar nicht von der argen Art, wovon sie der Recension nach seyn müßte.

Daß wir uns für Subjekte nehmen, die von allem was wir sonst an Subjekten außer uns kennen, abgesondert, also Substanzen sind, dies lehrt uns also blos die äußere Empfindung. Ein ähnliches Empfindungs-Vermögen muß es alle denkende Wesen lehren; denn daß außer ihnen ein Ding existiert, und daß dies Ding von ihnen

ihnen selbst und allen andern Dingen abgesondert ist, kann nie durch bloßes Denken; muß durch äußeres Empfinden wahrgenommen werden. Gesetzt auch, es würde in einigen Fällen geschlossen: so beruht das doch allemal auf Thatsachen, das ist auf Wahrnehmungen, die durch den äußern Sinn geschehen sind. Von Substanzen, die blos durch den Verstand wahrgenommen werden; die in keiner Empfindung vorkommen; und die durch keine Empfindung können erkannt werden, gestehe ich gern mir keinen Begriff machen zu können. Wer hierin eine höhere Metaphysik besitzt, der theile sie mir mit, und ich will bereitwilligst bekennen, daß ich mit jenem Merkmale an der Metaphysik mich gröblich versündigt habe.

Noch wäre also jenes harte Vergehen nicht ausgefunden. Wie wenn es am Ende darin läge, daß ich das Beharrliche nicht zum Merkmahle der Substanz angenommen habe? Gegen die kritische Philosophie, die unbedingten Gehorsam unter ihr apodiktisches Ansehen fordert, ist dies freylich ein grobes, ein handgreifliches Vergehen; ob es aber darum eine Versündigung an aller Metaphysik ist, eine Versündigung, die mich alles Anspruchs auf den Nahmen eines Metaphysikers verlustig macht? Wir wollen sehen.

Wenn

Wenn an einem rothen seidenen Tuche die Farbe allmählig blässer wird: so wechseln hier die Grade der Farbe, die rothe Farbe selbst beharrt, ist etwas Beharrliches. Wenn der Rosengeruch dieser Blume allmählig abnimmt; so wechseln an ihm die Stufen der Stärke, der Geruch selbst beharrt. Alles beharrliche ohne Unterschied kann also nicht Substanz seyn, sonst müßten Gerüche, Farben, Töne, nebst andern dergleichen Dingen mehr zum Range der Substanzen erhoben; sonst müßten auch wieder Substanzen zu Accidenzen herabgesezt werden. Die Rose beharrt nicht immer als Rose, das seidne Tuch, nicht immer als seidnes Tuch.

Die kritische Philosophie wird es mir also hoffentlich verzeihen, wenn ich das Beharrliche ohne alle weitere Bestimmung nicht zum Merkmale der Substanz gewählt habe. Vielleicht aber meint sie das immer beharrende! Schwerlich kann sie das; denn ob irgend etwas immer beharrt, das kann man aus dem bloßen Anschauen nie wissen, sondern man muß es erst aus höheren Gründen schließen, und noch dazu ist dies Schließen in den meisten Fällen manchen Ungewißheiten blos gestellt. Man würde diesem Merkmahle zufolge nicht entscheiden können, ob Erde, Luft, Steine, Bäume, Substanzen sind; bevor man metaphysisch dargethan hätte, daß an ihnen etwas immer beharrliches

liches vorhanden ist; ja die, welche eine Schöpfung aus Nichts annehmen, würden am Ende in großer Verlegenheit seyn, ob sie dies alles zu den Substanzen rechnen sollen.

Es sey aber auch das Beharrliche einziges ächtes Merkmahl der Substanz: so bleibt es doch unerschüttert, daß dies nur von äußerer Empfindung oder Anschauung wahrgenommen werden kann. Woher weiß man sonst, daß außer uns etwas beharrliches vorhanden ist? Woher sonst, daß man selbst etwas beharrliches ist? Die innere Empfindung sagt uns mehr nicht, als daß Gedanken, Gefühle, Bewegungen des Gemüths wechseln. Wo sie auch etwas von Beharrlichkeit aufweißt, da reicht dies nicht hin, uns mit vollem Rechte für Substanzen zu erklären: denn die nemliche Beharrlichkeit, die wir an dem Ich finden, treffen wir auch an der Denkkraft, dem Begehrungsvermögen, den Leidenschaften an, und mithin müßten wir auch die so gut als das Ich zu den Substanzen rechnen, also in uns selbst eine Menge von Substanzen annehmen. Die kritische Philosophie muß demnach am Ende auf das von mir angezeigte Merkmal hinaus kommen, und, ist in diesem eine grobe Ungereimtheit: so dürfte auch sie davon nicht frey gesprochen werden können.

Für

Für manche Beurtheiler von Schriften dieser Art sey mir noch vergönnt, ein Paar Bemerkungen anzufügen. Jedes Buch läßt sich aus zwey Gesichtspunkten betrachten, indem man es entweder gegen ein Ideal eines Werkes seiner Art hält; oder es mit den schon vorhandenen Werken derselben Art vergleicht, und sein Augenmerk darauf richtet, ob es diese in einigen Stücken übertrift. Daher kann das nemliche Buch von der einen Seite als sehr mangelhaft, von der andern aber, als sehr gut und brauchbar erscheinen. Wofern ich nicht sehr irre, hat ein Schriftsteller schon Verdienst, wenn er mehreres und besseres leistet, als von seinen Vorgängern geschehen war, und wenn man daher seinen Werth richtig beurtheilen will: so muß man ihn nach beyden Rücksichten beurtheilen. Warum aber manche neuere Kunstrichter es sich fast zum Gesetz gemacht zu haben scheinen, die Schriften nur nach einem hohen Ideale zu messen, davon leuchtet die Ursache bald ein. Um ein solches Muster zu entwerfen, ist eine genaue Bekanntschaft mit dem Einzelnen nicht allemahl nothwendig, mithin diese Verfahrungsart leichter. Auch kann man so mit geringer Mühe jeden, habe er sonst auch noch so viel Verdienst, herabsetzen, und nach Herzenslust hofmeistern; wozu noch kommt, daß man in diesem Augenblicke des süßen Bewußtseyns großer Erhabenheit über jeden Schriftsteller theilhaftig wird. Wer hingegen sein Urtheil auch darnach abfassen will, ob eine Schrift ihre Vorgänger merklich übertrift, und um wie viel sie sie übertrift,

der

der muß sich schon in Besitz der von dieser Materie vorhandenen Kenntnisse gesetzt haben, oder noch setzen, und kann also sich nicht so leicht, noch so geschwind zum competenten Richter qualificiren. Nur dann scheint jene alleinige Beurtheilung nach einem Ideale rechtlich zu seyn, wenn ein Schriftsteller auf gänzliche Vollendung Anspruch macht, und von der thörichten Einbildung geblendet ist, ein Meisterstück in vollem Sinne geliefert zu haben. Dieser Wahn hat mich, Dank sey dem Himmel, noch nie bethört; aber das glaube ich doch auch ohne Eitelkeit und Selbstlob sagen zu können, daß dies Buch mehr enthält, als man in seines Gleichen vor ihm, antrift. Hiernach wünsche ich es beurtheilt zu sehen, in der sehnsuchtsvollen Erwartung, daß alle die es nach hohen Idealen gemessen haben, diese Ideale in ihren Werken, auch zu meiner Belehrung, bald zur Ausführung bringen mögen.

Der pragmatische Geschichtschreiber der Philosophie soll die Thatsachen aus ihren Ursachen, nach Möglichkeit ableiten; soll er deswegen auch die mancherley Philosophie-Systeme auf ihre allerersten in der Natur des menschlichen Geistes liegenden Quellen zurückführen? Zeigen, wie jedes vermöge dieser Natur so und nicht anders ausfallen mußte? Auf die Untersuchung, ob dies schon jezt möglich ist, und ob überhaupt solch eine Präformation der Vernunft zu einer gewissen Anzahl bestimmter Systeme vorhanden ist, lasse ich mich jezt

nicht

nicht ein, weil sie zu weit führen, und doch, nach der Lage der Sachen, kein überall anzuerkennendes Resultat geben würde. Das aber, dünkt mich, kann man doch nach den überall angenommenen Begriffen behaupten, daß so etwas von dem pragmatischen Geschichtschreiber nicht verlangt werden kann. Dies hieße die Natur des menschlichen Denk-Vermögens entfalten, und dessen innerste Gestaltung enthüllen, es gehört also eigentlich zur Philosophie über den menschlichen Verstand. Dies wäre ferner nicht nur Geschichte der Philosophie, sondern eine Philosophie über diese Geschichte. Vom politischen Geschichtschreiber verlangt man nicht, daß er alle Begebenheiten auf die allerersten Ursachen, das Clima, die Lebensart, die Landesbeschaffenheit, die Regierung der Völker zurückführe, und zeige wie sie am Ende daraus erfolgt sind; verlangt nicht, daß er darthue, wie jedes Volk vermöge dieser Ursachen nicht anders werden, noch handeln konnte; aus welchem rechtlichen Grunde will man von dem Geschichtschreiber der Philosophie mehr verlangen?

Inhalt.

Inhalt.

Erstes Hauptstück.

Zweytes Hauptstück.

Drittes Hauptstück.

Periode der Saracenen ward im westlichen Europa einige Gelehrsamkeit von der Geistlichkeit erhalten; die Beybehaltung der Lateinischen Sprache in der Religion trug viel zu der nachher folgenden mehreren Aufklärung bey; Carl der Große machte mehrere Vorkehrungen zum besten der Wissenschaften; unter seinen schwächern Nachkommen, machten sich Herzoge, Grafen und Dynasten mehr unabhängig, und das Faustrecht ward eingeführt; während desselben bildeten sich allmählig Städte, und der Bürgerstand, wodurch zu neuer und allgemeinerer Aufklärung der Grund gelegt wurde. Die Geistlichkeit machte sich immer unabhängiger, und der Pabst gelangte zur Oberherrschaft über Geistliche und Weltliche. Italien ward am ersten zu neuer Cultur und Gelehrsamkeit wiedergebohren. England ward durch innere Unruhen zerrüttet, das öde Deutschland dagegen mit Städten besetzt, und durch Künste und Handlung zur höhern Aufklärung vorbereitet.

Viertes Hauptstück.

Leben des Alfarabi, von seinen Gedanken ist wenig bekannt; Leben des Avicenna, seine Meynung von dem Innhalte der Metaphysik, von der Definition des Dinges, von dem Causalsatze, von der Einzigkeit des nothwendigen Wesens, vom Körper, von der Materie, von der Einheit und Zahl, von den Qualitäten, der Nothwendigkeit einer Materie bey allem Entstehenden, und der Gleichzeitigkeit der Ursache und Wirkung. Algazels Leben, seine Einwürfe gegen die Welt-Ewigkeit, gegen die Einfachheit Gottes in aller Rücksicht, und gegen den Satz, daß Gott unter kein Prädikament gehört. Thophails Leben, seine Lehre vom Wesen der Körper, und der Materie, von der Geistigkeit und dem Leben aller Formen, von dem Ursprunge aller Formen aus Gott, von der Einheit aller Geschöpfe, von der Endlichkeit und Anfangslosigkeit der Welt, von Gottes Eigenschaften, und daß alles göttlicher Natur ist. Leben des Averroes, seine Meynung vom Satze des Widerspruches, von der Materie und Form, von der Emanation und der Vorsehung, auch vom thätigen Verstande. System der Loquentium, einer arabischen Sekte; einige Säze der Sekte Mualzali und Assariah.

Fünftes Hauptstück.

Aufleben der Philosophie unter den Juden. Leben des Moses Maimonides; seine Meynung von der Stelle der Naturtheologie unter den übrigen Theilen der Philosophie; seine Beweise vom Daseyn Gottes, vom Zwecke der Welt, von der Unstatthaftigkeit einer ewigen Welt; seine Erklärung von Gottes Einfachheit, von dem Daseyn des Uebels. Lehren einiger Cabbalisten von Gottes Daseyn und Unendlichkeit.

Sechstes

Sechstes Hauptstück.

Leben des Scotus Erigena; Plan seines Buches; seine Meynung vom Begriffe des Seyns, vom Orte und der Zeit, von der Unkörperlichkeit der Körper Principien, von der Schöpfung aus Nichts, von Gottes Erkenntniß, von der Möglichkeit der Verwandlung aller denkenden Wesen in Gottes Natur. Gerberts Leben.

Siebentes Hauptstück.

In Italien treten jezt mehrere Philosophen auf; die Hierarchie, jezt auf ihrer größten Höhe, sezte sich aber dem freyen Denken mächtig entgegen. Die Kreuzzüge wurden Quellen von neuer Aufklärung, und legten den ersten Grund zur Schwächung der Hierarchie. In Frankreich erweiterten die Könige ihre Macht, und bewirkten dadurch Ruhe im Innern. Die hohe Schule zu Paris fieng an auch auswärts berühmt zu werden. Erster Anfang der dialektischen Streitübungen. Frankreich zeichnete sich durch das Studium der Theologie, Italien durch Arzneywissenschaft, und Rechtsgelehrsamkeit aus. Die Aufhebung der Sclaverey, und Freysprechung der Städte in Frankreich, bildete einen Bürgerstand, und machte ihn blühend. Die Einführung von Lohnsoldaten in Frankreich erweiterte die Macht der Könige, und legte den ersten Grund zum Despotismus. Hierzu kam die Erfindung des Lumpenpapiers. In Paris ward der Nahme eines Magisters sehr ehrenvoll, und feuerte dadurch zur Bearbeitung der Wissenschaften an; dadurch ward der Disputiergeist noch mehr angefacht. Durch Aufnahme der Rechtswissenschaft und Arzneykunde ward Paris ein Sitz aller damaligen Kenntnisse. In England ward durch Wilhelm den Eroberer, und seine Nachfolger, den Fehden und der Hierarchie entgegen gearbeitet. In Deutschland waren die Fortschritte zur Ausbildung, wegen der Fehden, noch geringe; doch fieng der Handel, durch einiges Aufkommen der Städte, und der entdeckten Bergwerke, an empor zu kommen. Die Kriege der Kayser in Italien schwächten zwar die Macht der Kayser; verbreiteten aber unter der Nation mehrere Kenntnisse von Künsten, und erweiterten den Handel. Auch der Bauer ward endlich frey, und die Städte erlangten mehrere Freyheiten; mithin ward alles zur allgemeinen Aufklärung vorbereitet.

Achtes Hauptstück.

Peter Damians Leben; seine Aussprüche über die Allmacht, über die Allgegenwart und Erkenntniß Gottes. Anselms von Canterbury Leben; seine drey Beweise des Daseyns Gottes; Beweis der Schöpfung aus Nichts, Beantwortung der Einwürfe dagegen, und nähere Erklärung, die auf die Alexandrinische Emanation hinausgeht. Seine Erklärung der

der Dreyeinigkeit, und Ableitung der göttlichen Eigenschaften aus dem Begriffe der höchsten Vollkommenheit. Erklärung der Allgegenwart Gottes; Beweis der Seelen-Unsterblichkeit, Betrachtungen über die Vereinigung der Freyheit mit dem Vorherwissen Gottes. Hildeberts aus Lavardin Leben, seine Antwort auf einige Einwürfe gegen Gottes Allwissenheit. Leben des Peter Alphonsus und Adelgerus, des Rousselin, und Wilhelm Champeaux. Anfang des Realisten- und Nominalisten-Streites. Abälards Leben; seine Gedanken über die Arten der Verschiedenheit, und über die Einfachheit Gottes. Leben Hugos von St. Victor, seine Beweise für Gottes Daseyn, Bemerkungen über Gottes Unveränderlichkeit, Beantwortung eines Einwurfes gegen das Vorherwissen Gottes. Betrachtungen über das Uebel in der Welt. Wilhelm von Conches, und Gilbert de la Porrée; des letztern Gedanken über die Form, die Natur des Allgemeinen, und den Grund der Möglichkeit einer Vermehrung der Intension. Leben Peters aus der Lombardey, seine Antwort auf einige Einwürfe gegen Gottes Vorherwissen, Allmacht, und die Zulassung des Uebels. Leben des Hugo von Rouen, seine Gedanken über Gottes Allgegenwart, das Daseyn des Uebels. Leben des Johann von Salisbury, und Richard von St. Victor, des leztern mystische Gedanken, nebst einigen Beweisen für Gottes Daseyn, Einheit, Unveränderlichkeit, und Allgegenwart. Leben des Alanus von Ryssel, sein Beweis vom Daseyn einer ersten Ursache. Die Einführung des Aristoteles und der Araber hat der Philosophie keinen wesentlichen Nachtheil gebracht. Aristoteles wird alleiniger Führer. Bemerkungen über die Folgen davon.

Neuntes Hauptstück.

Begriff der scholastischen Philosophie, um ihren Anfang zu bestimmen. Leben Alexanders von Hales; einige seiner Gedanken. Leben des Wilhelm von Paris, seine Gedanken über Wahrheit, Zeit, und Ewigkeit, sein Beweis vom Daseyn geistiger Wesen; Beweise für das Nichtseyn des leeren Raumes, und gegen die Ewigkeit der Welt, gegen die absolute Nothwendigkeit aller Ereignisse in der Welt, und gegen die Emanation; seine Betrachtungen über die Vorsehung, das Uebel, Gottes Erkenntniß, und Einfachheit, die Unsterblichkeit der Seelen, und die Seelenwanderung. Vincents von Beauvais Leben, er ist Realist.

Zehntes Hauptstück.

Albertus Magnus Leben; Bemerkungen über die Vortheile der scholastischen Methode des Philosophierens. Alberts Gedanken über die Metaphysik, den Begriff des Dinges, der Einheit, der Wahrheit, der Verhältnisse, der Materie und Form, der Qualitäten, der Atomen; über die Realität des

des Allgemeinen, die Natur der Seele, besonders des Empfindungsvermögens, des leidenden und thätigen Verstandes, der Einheit des Princips aller Seelenwirkungen, der Einfachheit der Seelen-Substanz, und über die Ewigkeit der Welt. Seine Beweise für das Daseyn Gottes, für seine Nothwendigkeit; Gründe, daß Gott einigermaßen von uns erkannt werden kann; Herleitung der göttlichen Eigenschaften aus der Nothwendigkeit; Bemerkungen über den göttlichen Verstaud, das Daseyn des Uebels, über die Art der Erschaffung, und die Allgegenwart.

Eilftes Hauptstück.

Bonaventuras Leben; seine mystische Theorie; seine Gedanken über das Princip der Individuation, über die Natur der Materie, über die rationes seminales, über die Welt-Ewigkeit, die Weltseele, und den Einfluß der Gestirne; über die Emanation unsrer Seelen aus Gott, über die Freyheit, und über die Unsterblichkeit der Seele.

Zwölftes Hauptstück.

Leben des Thomas d'Aquino; seine Begriffe von Materie und Form, vom Dinge und Wesen, von der Wahrheit, von den zusammengesetzten Substanzen, vom Princip der Individuation, der Zeit, und der Vermehrung der Intension. Seine Beweise vom Daseyn Gottes; Betrachtungen über die göttlichen Eigenschaften, und daß Gott Substanz ist; über die Einheit und Unveränderlichkeit Gottes; die Einfachheit, Unkörperlichkeit und höchste Vollkommenheit; daß Gott das höchste Gut, unendlich, und denkendes Wesen ist; daß er einen Willen hat; Beweise der Schöpfung aus Nichts, der Allmacht und Freyheit; der Güte, nebst Untersuchungen über das Daseyn des Uebels; der Regierung Gottes, und Erhaltung; der Mitwirkung und Allgegenwart. Seine Untersuchungen über die Eigenschaften aller denkenden Wesen, über das Verhältniß der Seelenvermögen zu ihrer Substanz, über die ursprüngliche Gleichheit der Seelen, und über die Natur des Allgemeinen.

Dreyzehntes Hauptstück.

Leben Richards aus Midleton; seine Beweise, daß Gott unter kein Prädikament gehört; seine Gründe gegen die Welt-Ewigkeit; seine Gedanken über Materie und Form, über den Ursprung des Uebels; über die Einfachheit der vernünftigen Seelen; über die Natur der Thierseelen, und Ungleichheit der Menschenseelen.

Vierzehntes Hauptstück.

Leben Heinrichs von Gent. Seine Meynung über das Princip der Individuation, über die Natur der Verhältnisse, über die Natur der Materie, über die Zeit, über den leeren Raum, über den Antheil der Thätigkeit am Denken und Empfinden; ob zum Denken allemal Begriffe gehören? über den leidenden und thätigen Verstand; über die Natur des Willens, über den Ursprung der Fertigkeiten, und über das Verhältniß der Seelenvermögen zu ihrer Substanz.

Funfzehntes Hauptstück.

Leben des Aegidius von Colonna; seine Gedanken über den Begriff der Einheit; über das Princip der Individuation; über Existenz und Essenz, über die Natur der Materie, über das Wachsen der Intension, über die Möglichkeit daß etwas auf sich selbst wirke, über die Wahrheit, über den Willen, und über das Uebel.

Sechzehntes Hauptstück.

Leben des Johann Duns Scotus. Seine Untersuchung über den Begriff des Dinges, des Daseyns und Wesens, der Verhältnisse, der Intensionsgrade, der Natur der Allgemeinheit, das Princip der Individuation, die Ausdehnung und Materie, den leeren Raum, die Verschiedenheit der Seelenvermögen, die natürliche Ordnung unserer Erkenntnisse, die Ausdehnung unsers Verstandes in Rücksicht der Erkenntniß der Wahrheit, und die Natur des Willens. Seine Gedanken über die Natur der Dinge in der Welt, den Einfluß der Sterne, die Beweise von Gottes Daseyn und dessen Eigenschaften; die Natur unsers Willens, und die Schöpfung aus Nichts. Beschluß.

Erstes Hauptstück.

Tiefer Fall des Byzantinischen Reiches und der Wissenschaften.

Nach Chosroes Besiegung schien das morgenländische Reich auf lange Zeit neue Festigkeit gewonnen zu haben, als unerwartet aus einem bisher wenig bekannten und öden Winkel am rothen Meere, ein neues Volk von Eroberern hervortrat. Bis dahin hatte dies Nomadenvolk in unsteter Ungebundenheit und ohne Einheit des Oberhauptes, seine Tage in Dunkelheit verlebt 1) und weder durch Kenntnisse noch durch glänzende Unternehmungen, die Aufmerksamkeit seiner Nachbaren auf sich gezogen. Unwirthbare Wüsten, nebst unwegsamen Gebirgen, schreckten die Haabsucht der Griechen und Perser von der Unterjochung zurück; nur seine Rauchwerke und sein Gold, reizten den Kaufmann es zu besuchen.

In solcher unabhängigen Ruhe, verknüpft mit den Vortheilen des Handels, hatten die Araber eine niedere Stuffe der Cultur in langen Jahrhunderten erstiegen, und auf

1) Gibbon hist. of the decline and Fall of the Rom. Empire T. IX. p. 101 sq.

auf die Dichtkunst 1) und Berichtigung mancher Begriffe des gemeinen Verstandes, großen Fleiß verwendet: so daß ein Sehnen nach höhern Kenntnissen anfieng rege zu werden. Dazu kam, daß Arabien, wegen seiner Sicherheit, der Zufluchtsort vieler, durch Sektenhaß aus dem griechischen Reiche vertriebener ward 2), welche nach ausländischen Kenntnissen Lüsternheit erweckten. Zeid, einer von Mohammeds Geheimschreibern, hatte unter mehreren Sprachen auch die griechische und hebräische sich bekannt gemacht 3).

Solchemnach mußte die alte einfältige Religion des Landes, eine Art von Sternendienst, den hervorragenden Geistern lächerlich erscheinen, und den gewöhnlichen Köpfen mit leichter Mühe verächtlich gemacht werden können, besonders da von Christen und Juden erhabenere Gotteskenntnisse nicht selten ausgestreuet wurden.

Mohammed, auf mehreren kaufmännischen Reisen mit den Religionsgrundsätzen der Juden und Christen bekannt geworden, und wegen seiner feurigen Einbildungskraft, von ihrer Erhabenheit durchglüht, faßte den kühnen Entschluß, seinem Volke bessern Gottesdienst zu geben. Sey es, daß Ueberlegung und dunkle Ahndung ihn lehrten, daß kalte Vernunftschlüsse nie auf den großen Haufen schnell wirken; oder daß er ohne Ueberlegung den Beyspielen bekannter Religionsstifter, und den Ueberlieferungen seines Volks von Propheten, folgte; oder endlich, daß er seine Begeisterung von erhabenern Begriffen, für göttliche Eingebung nahm, und

1) Ebend. S. 105. 2) Ebend. S. 114. 3) Ockley Geschichte der Saracenen Bd 2. S. 233. Leipzig u. Altona 1745.

und in langer Zurückgezogenheit von Menschen, zu Erscheinungen sich hinaufstimmte; genug, er betrat nicht den langwierigen Pfad der Sokrate und Platonen, sondern wählte den kürzern Weg der Minosse und Lykurge. Nach einigem Widerstande, und mittelst Besiegung seiner eifrigsten Gegner, gelang es ihm in kurzer Zeit, seine göttliche Sendung von den Arabern anerkennen zu lassen.

Da Mohammed mit Gewalt der Waffen von seinen Anhängern, gegen die Ungläubigen in seiner Prophetenwürde war bestätigt worden; so erlangte er den zwiefachen Vortheil, zugleich Regent und oberster Priester seines Volks zu seyn, und vereinte in seiner Person alle weltliche und geistliche Gewalt. Dadurch ward ihm der große Nutzen, seine Religion nach seinem Vortheile bilden und durch seine Religion kräftiger das Volk zu seinen Absichten bewegen zu können. Zugleich aber erwuchs daraus den Nachfolgern der Nachtheil, daß die doppelte ihnen aufliegende Bürde, gewöhnlichen Menschen zu schwer ward, mithin desto schneller das Reich zerfallen mußte.

Mit der Religion legte Mohammed zugleich den Grund zur politischen Größe der Araber, und hob sie aus der bisherigen Dunkelheit schnell zum hellsten Glanze. Die Einheit des Oberhauptes ward die Quelle von Einheit der Nationalkräfte; und diese Kräfte waren einerseits von Natur nicht geringe, und wurden andererseits durch Kunst unendlich vervielfacht. Die nomadische und gesetzlose Lebensart der Araber gestattete ihnen, nach Art aller rohen Völker, Selbstrache: gestattete jedem, nach eignen Gutfinden zu handeln, gestattete endlich, jeden Fremdling anzugrei-

 fen

sen. Der Araber war daher voll hohen Selbstzutrauens, weil er sich alles, der bürgerlichen Einrichtung fast nichts verdankte; er war voll Muths und abgehärteter Tapferkeit, weil er in öftern Fehden die Gefahr verachten lernte. Diesen Naturvortheilen fügte Mohammed künstliche Verstärkungen der Religion hinzu: Gott, sagte er, habe ihn bevollmächtigt, seine Religion durchs Schwerdt zu verbreiten, und die Ungläubigen zu verfolgen. Jedem Muselmann, der im Gefecht gegen Ungläubige fiel, verhieß er unnennbare Seeligkeiten des Paradieses. Das Schwerdt, sprach er, ist der Schlüssel zum Himmel; ein Tropfen Bluts, verspritzt in der Sache Gottes, eine Nacht zugebracht in den Waffen, frommt mehr denn zwey Monate Fasten und Beten; wer im Gefecht fällt, dem sind seine Sünden vergeben; am Tage des Gerichts werden seine Wunden glänzen wie Scharlach, und duften wie Moschus; der Verlust seiner Arme und Beine soll ersetzt werden durch Flügel der Engel und Cherubs 1).

Was die Menschen eben einführen, belebt sie durch den Reiz der Neuheit mit vorzüglichem Eifer, und neue Religionen sind überall vom feurigsten Glauben und Enthusiasmus begleitet. Mohammeds Versicherungen wurden von den Gläubigen mit der festesten Ueberzeugung angenommen, vornemlich da glücklicher Erfolg, die Wirkung dieses festen Glaubens, für die Wirkung der ihn befehlenden Gottheit genommen, ihm in den Augen des großen Haufens neue Bestätigung gab. Mitten in den dringendsten Gefahren wähnten die erhitzten Krieger jene Gestalten über-

1) Gibbon hist. of the decline and fall of the Rom. Empire, T. IX, p. 148. 151.

überirdischer Schönheiten, deren Besitz Mohammed seinen Gläubigen jenseit des Grabes verheißen hatte, in den Wolken zu erblicken, und Beyfall in ihren Geberden zu lesen 1). Von solchen Bildern angefeuert, kannte der Araber kein anderes Glück, als zu siegen, oder fechtend dem Paradiese entgegen zu eilen. Hierzu gesellten sich glänzende irrdische Belohnungen, zu welchen der ersten Khalifen Mäßigkeit und Entfernung von allem Prunke, hinreichende Mittel verschafte, und die ihr Religionseifer mit freygebiger Hand ausspendete 2).

Die reichsten und blühendsten Provinzen des Byzantinischen Reichs waren der Araber nächste Nachbaren, ihre ersten Angriffe kehrten sie gegen diese, da besonders die Christen, wegen der mißverstandenen Dreyeinigkeitslehre, von den Mohammedanern, als Vertheidigern der Einheit Gottes in allem Sinne, am meisten gehaßt, und zur Bekehrung vorzüglich auserſehen wurden. Dem im Kriege, in der Rüstung, und in den Künsten der Taktik unbewanderten Araber, stellten zwar die Griechen völlige Ueberlegenheit in diesem allen, nebst unüberwindlich gemachten Vesten entgegen; aber dem Enthusiasmus und dem Gemeingeiste der Araber stellten sie nichts entgegen. Ihre Beherrscher, von Jugend auf mit Geistlichen umgeben, und zum Sektenhaß entzündet, täglich beynahe mit den endlosen Streitigkeiten alter, oder immer neu entstehender Religionspartheyen beschäftigt, glaubten am Ende sich nur zu Schiedsrichtern über die Rechtgläubigkeit bestimmt, und setzten alle Sorgfalt für den Staat, nebst allen Vertheidigungs-

1) Ockley Geschichte der Saracenen. 1r Band. S. 375 ff.
2) Gibbon IX. p. 207.

digungsanstalten, gegen dessen mächtige Feinde gänzlich hintan. So sehr hatte der Sektengeist alle Gemüther erhitzt, daß auch der Verstand der sonst so feinen Griechen, gänzlich erblindete, und man die Ursachen vom Verluste der Provinzen, der Besiegung der Heere, und der steten Einfälle von mancherley Feinden, nicht in der Schwäche des Staats, und der Unfähigkeit oder Treulosigkeit von Befehlshabern und Regenten, sondern in der Irrgläubigkeit des Beherrschers, und der Begünstigung einer oder der andern, für gottlos gehaltenen Meynung suchte. So sehr hatte Frömmeley und Mönchsgeist alle ergriffen, daß man, statt aller Gegenvorkehrungen und Gegenanstalten, blos zum Gebet Zuflucht nahm, ohne zu erwägen, daß nur deren Gebet mit Erhörung gekrönt wird, die im Gefühl und mit Anstrengung eigner Kraft zum Himmel flehen. Zu dem allen kam, daß Sektenhaß und Sektenverfolgung allen Gemeingeist gänzlich erstickte, nicht selten von den wichtigsten Stellen die tüchtigsten ausschloß, um sie niederträchtigen Heuchlern zu geben, und daß, wegen Geistlosigkeit der Beherrscher, kein Mann, wie ausgezeichnet auch seine Verdienste, und wie edel auch seine Grundsätze waren, sich eines ruhigen und ehrenvollen Alters getrösten konnte.

Auf solche Art geschahe es, daß mit erstaunenswerther Schnelligkeit dem Byzantinischen Reiche, von den Saracenen seine meisten und besten Länder entrissen wurden. In den ersten acht Jahren nach Mohammed (von 632 bis 640) giengen Syrien, Palästina und Aegypten verlohren, und mit ihnen gieng auch fast alles, was an Kenntnissen und Philosophie hier vorhanden war, zu Grunde.

Zwar fanden einzelne Männer von vorzüglichem Geiste, an den Wissenschaften der Griechen Geschmack; Amrou, des

des Khalifen Omar Heerführer, liebte den Umgang des gelehrten und philosophischen Auslegers vom Aristoteles, Johann des Grammatikers, und ließ in Alexandria sich oftmals von ihm in manchen Gegenständen Erläuterung geben 1); allein solche Männer waren damals noch selten, und wurden vom Strome des Zeitalters überwältigt. Die Khalifen, nebst allen eifrigern Anhängern der neuen Religion, erklärten in schwärmerischer Uebertreibung, gleich den Christen damaliger und viel späterer Zeit, diese Religion für den alleinigen Innbegriff alles dem Menschen wissenswürdigen. Ihre hohe Meynung von einem geoffenbarten Buche verleitete sie zu folgern: wenn Gott dem Menschengeschlechte etwas entdecke: so müsse dies höchste Vollständigkeit haben, und alles andre Wissen entbehrlich machen. Ja sie fürchteten, und das nicht mit Unrecht, die übrigen Kenntnisse möchten mit diesem Himmelsbuche nicht übereinstimmen, mithin zur Verderbung oder gar Vernichtung des wahren Glaubens führen. Darum waren sie Feinde aller übrigen Gelehrsamkeit, und suchten deren Fortgang aus allen Kräften unter den Gläubigen zu hemmen. Nach diesen Grundsätzen gab der Khalife Omar seinem Feldherrn Amrou, auf die Anfrage: ob ihm vergönnt sey, die Alexandrinische Büchersammlung Johann dem Grammatiker zu schenken, folgenden Befehl: entweder ist dieser Bücher Inhalt dem Koran gemäß, oder nicht. Im ersten Falle sind sie alle überflüßig, im andern hingegen schädlich: also zum Feuer mit ihnen! Sechs ganze Monate reichten diese Bücher, 4000 warme Bäder täglich zu heitzen 2). Ein großer Geschichtschreiber unsrer Tage be-

1) Ockley Geschichte der Saracenen, 1r Band S. 375 ff.
2) Ebend. S. 377.

bezweifelt diese Verbrennung, weil von gleichzeitigen Christen keiner derselben gedenkt, unerachtet sie Alexandriens Eroberung berichten, und weil der Befehl gegen die Grundsätze der Mohammedaner streitet, indem ihre Casuisten ausdrücklich entscheiden, daß die eroberten Bücher der Juden und Christen nicht sollen verbrannt werden, und daß den Gläubigen erlaubt ist, von profaner Wissenschaft Gebrauch zu machen 1). Allein, sollte ein unter Arabern und für Araber schreibender zur Schande dieses Volkes, so etwas erdichtet haben? Sollte nicht der Patriarch Eutychius, als er von der Eroberung redete, nach damaliger Sitte der Geistlichkeit, zu wenig auf profane Gelehrsamkeit geachtet haben? Sollte nicht der Casuisten Entscheidung später als diese Begebenheit, und nach der Achtung gegen fremde Kenntnisse erst abgefaßt seyn?

Ein neuerer Gelehrter hat zum Ueberfluß in Abdollatif einen zweyten Gewährsmann der wirklichen Verbrennung aufgestellt 2).

Aber dennoch tritt auch er auf Gibbons Seite, und bemüht sich, dessen Gründen mehreres Gewicht zu geben. Dies verdient noch einige Erwägung. Amrou, sagt er, gedenkt in seinem Briefe an Omar, worin er ein Verzeichniß der eroberten Sachen gab, der Bibliothek mit keiner Sylbe 3). Allein die Araber kannten damals den Werth der Bücher noch nicht, und nach Abulfaradsch machte ihn erst Johann der Grammatiker darauf aufmerksam, kein Wun-

1) Gibbon history of the decline and fall of the Roman. Empire. T. IX. p. 274 sq. 2) Karl Reinhard über die jüngsten Schicksale der Alexandrinischen Bibliothek. S. 24. 3) Ebendas. S. 35.

Wunder, daß er sie im Verzeichnisse nicht benahmte. An philosophische Kenntnisse, merkt er ausdrücklich an, waren die Araber noch nicht gewöhnt 1). Zu dieser Zeit, fährt er fort, war keine so große Bibliothek, besonders keine von den Ptolemäern angelegte, mehr vorhanden; Philoponus berichtet selbst: in den alten Bibliotheken habe man 40 Bücher der Analytik unter Aristoteles Namen angetroffen. Zu der Zeit also, als er in Alexandrien schrieb, waren diese Bibliotheken nicht mehr vorhanden. Ammonius spricht um die nemliche Zeit von der großen Alexandrinischen Bibliothek, als einer ehemaligen 2). Allein, Philopon kann die Bibliotheken auch alt genannt haben, weil sie von lange her errichtet waren, mithin erhellet noch nicht, daß zu seiner Zeit keine mehr da war. Daß auch Ammonius sagt, jene 40 analytische Bücher seyen, der Sage nach, in der großen Bibliothek angetroffen worden, enthält noch nicht, daß diese Büchersammlung nicht mehr vorhanden war; er kann blos berichten wollen, jezt finde man diese 40 Bücher nicht mehr in der Bibliothek. Wenn ich erzähle: man sagt, in der Göttingischen Bibliothek ist Nicolais Buch über die Einbildungskraft gewesen; behaupte ich dadurch, daß diese Bibliothek nicht mehr ist? oder rede ich darin von dieser Bibliothek als einer ehemaligen?

Aber auch aus physischen Ursachen. Fäulniß und Verderbniß durch Insekten, konnte sich eine Büchersammlung, wo in spätern Zeiten ohne Zweifel der Abgang nicht ersetzt wurde, schwerlich fort erhalten 3). Fäulniß fällt in dem trockenen Clima von Alexandrien, wo nach Ammian, fast

1) Abulpharagii hist. Dynastiarum p. 114. 2) Reinhard S. 42. 45 ff. 3) Ebend. S. 48.

fast stäter Sonnenschein ist 1), von selbst weg; und die Insektenverheerung mag in jenen Gegenden auch wohl so stark nicht seyn. Hatten doch die Aristotelischen Schriften fast 200 Jahre unter der Erde gelegen, ohne gänzlich verderbt zu seyn! Abulfaradsch, fährt der gelehrte Mann fort, spricht von einem königlichen Bücherschatze; von der Bibliothek der Ptolemäer aber, besonders der im Serapeum, das noch am längsten dauerte, war zu Omars Zeit, nach der gänzlichen Verbrennung dieses Tempels, nichts mehr übrig 2). Von einer Einäscherung und gänzlichen Verbrennung sagt Orosius nichts; er berichtet, leere Repositorien gesehen zu haben, mithin konnte doch noch manches übrig geblieben, vielleicht auch nachher wieder hinzugethan seyn; selbst der scharfsinnige Bestreiter von Abulfaradsch führt ihn als Zeugen vom Daseyn einigen Büchervorrathes, noch nach der Verheerung des Serapistempels durch Theophilus an 3). Wie aber konnte man mit solchem Vorrathe 4000 Bäder ein ganzes halbes Jahr hindurch heizen 4)? Ganz wörtlich wird das wohl nicht zu nehmen seyn, sondern etwa so, daß nach einem halben Jahre noch nicht alle verbrannt waren, ohne genau zu bestimmen, daß ununterbrochen damit geheitzt wurde. Waren aber nicht die alten Bücher zum Heitzen höchst untauglich? Sie enthielten doch neben dem Pergamente und Papiere, auch hölzerne Cylinder. Endlich ist Abdollatifs Glaubwürdigkeit deshalb nicht zu verwerfen, weil er berichtet, gesehen zu haben, was nicht mehr war. Nach der Versicherung meines gelehrten Freundes, Hrn. Prof. Hartmanns, sagt dieser Schriftsteller blos, er habe die Rudera der Bibliothek gebäude

1) Ammian. Marcell. XXII. 16. 2) Ebendas. S. 49, 54.
3) Ebendas. S. 40. 4) Ebend. S. 50.

gebäude noch gesehen. Auch der Widerspruch zwischen Abulfaradsch und Abdollatif, daß beyde nicht den nemlichen Ort meynen, scheint dadurch vermindert zu werden, daß ihnen die Plätze von Unkundigen nicht aufs genaueste bezeichnet wurden.

Mit Recht bejammert der Freund ächter Gelehrsamkeit den unersetzlichen Verlust so vieler der besten Werke des Alterthums aus allen Fächern unsrer Kenntnisse, und läßt nicht selten zu einer Klage über den verkehrten und unbegreiflichen Gang der Dinge auf Erden, sich hinreissen. Vielleicht ist gerade dieser Verlust die erste und entfernte Quelle vom gegenwärtigen Flor aller Wissenschaften. Wo die Sammlung von gelehrten Schätzen unermeßlich ist, da geräth Eitelkeit, vereint mit Trägheit, gar leicht auf den Wahn, es sey nichts neues mehr zu erfinden, in jenen Werken werde alles Denkbare und Wahre schon vorgefunden. Daher sehen wir diesen Wahn allemal dann und da entstehen, wann und wo, seit geraumer Zeit schon Kenntnisse bearbeitet, und in ansehnlicher Bücherzahl aufgezeichnet vorhanden sind. Eben da wird dann auf den Umfang von Belesenheit großer Werth gesetzt, und der Gelehrte nicht geschätzt nach der Menge und Tiefe des von ihm gedachten, sondern nach der Zahl der von ihm durchgelesenen Bücher, wie in Alexandria würklich geschah, und überall geschehen ist, wo große Büchersammlungen sich vorfanden. Hätte der ganze Bücherschatz des Alterthums sich bis auf uns forterhalten; fürwahr, wir hätten, aus Begierde mit dem Erfundenen uns bekannt zu machen, selbst zu erfinden vergessen; hätten, anstatt in unserer Welt zu leben, nur in der Welt der Alten gelebt, und anstatt die lebende Natur zu betrachten, am todten Buchstaben hypochondrisch uns gearbeitet. Daß vom Verluste der Geschichtsbücher und

der damit verwandten hier die Rede nicht ist, leuchtet von selbst ein; Thatsachen können durch nichts ersetzt werden.

Eben darum wars auch heilsam vielleicht, daß manche schlechtere Werke der Vorzeit mit Verlust der bessern sich erhielten. Diese schlechteren weisen auf das gewesene bessere hin, spornen also stets den Geist, die verlohrne Größe wieder zu erklimmen; spannen unsere Erwartung, ohne sie zu befriedigen, und wecken daher den unternehmenden Erfindungsgeist. Die bessern hätten uns mit Ehrfurcht erfüllt, so daß wir, in Verzweiflung sie zu erreichen, geschweige denn zu übertreffen, uns zu sklavischen Nachbetern herabgesetzt hätten.

Mohammeds erste Nachfolger saßen auf ihrem Throne ruhig, durch eigne Verdienste nicht weniger, denn durch engere Verbindung mit dem Propheten, und daraus entsprungene Heiligkeit ihrer Personen. Noch nicht 35 Jahre war diese Religion mit diesem Reiche gestiftet, als die Sucht nach Eroberung auswärtiger Länder, der vornehmsten unter dem Volke sich bemächtigte, und das Feuer von Bürgerkriegen unter ihnen entzündete. Diese, nebst den unabläßig fortgeführten Kriegen in entfernten Gegenden, machten alle Fortschritte in Kenntnissen, wo nicht unmöglich, doch äusserst schwierig. Die beyspiellose Schnelligkeit im Erobern erhellet daher, daß noch kein Jahrhundert der Mohammedanischen Zeitrechnung abgelaufen war, als die Araber schon über Afrika in Spanien eindrangen, und in kurzem es beynahe ganz sich unterwürfig machten (711) 1). Hundert Jahre nach Mohammeds Flucht von Mecca nach Medina,

1) Gray und Guthrie allgem. Weltgeschichte, 6n Bandes 1r Th. S. 494.

dina, erstreckte der Khalifen Reich sich schon von Indien bis ans Atlantische Meer 1), und das vorher mächtige Reich der Griechen war bis auf die Gegend von Constantinopel und Griechenland, zusammengeschrumpft.

Unter den zahlreichen Religionsstreitigkeiten trug der berühmte Bilderstreit am meisten zu solchem Verfalle bey. Die Bilder von dem Stifter unserer Religion und ihren vornehmsten Bekennern, den Heiligen, hatte Schwärmerey und Eigennutz der Geistlichkeit bey dem abergläubischen Pöbel zum Gegenstande der Anbetung, und zum wesentlichen Stücke der Religion allmählig erhoben. Der Besitz eines solchen Bildes, dem man Wunder beyzumessen nicht ermangelte, schafte den Kirchen Zulauf und reichliche Gaben, und ihre Verfertigung gab manchem Müßiggänger überflüßigen Unterhalt, mithin fehlte es den Bildern, abgesehen von schwärmerischen Veranlassungen, nicht an eifrigen Vertheidigern. Von der andern Seite erkannten Rechtschaffene, daß dieser Bilderdienst alle richtige und genaue Religionskenntnisse verdrängte, und das Volk gewöhnte, nur an der Schaale zu kleben; daß die Bilderverehrung auf Abgötterey führte, und als solche von manchen Gegnern der Religion vorgeworfen wurde. Die Bischöfe trennten sich in verschiedene Partheyen, und führten unter sich den Streit mit gewöhnlicher theologischer Hitze. Sie wandten sich endlich, um durch Gewalt zu entscheiden, was sie durch Gründe nicht ausmachen konnten, an den Kayser Leo den Isaurier. Dieser Mann setzte, gleich allen Regenten von engem Geiste, seine Hauptehre darin, Einheit in Glaubenslehren mit Gewalt zu behaupten, ohne auf die politischen Nachtheile solchen Verfahrens im mindesten zu achten,

1) Gibbon T. IX. p. 208.

achten, als ob ein Beherrscher nur darum vorhanden sey, daß er die Unterthanen geraden Weges ins Himmelreich führe, und als ob es unwidersprechlich sey, daß die Meynungen des Regenten stets die wahresten und rechtgläubigsten seyn müssen. Leo der Isaurier demnach ließ zum Werkzeuge der Verfolgung sich gebrauchen, und begieng, ob er gleich glücklicher Weise die vernünftigere Meynung ergriff, dennoch die unverzeibliche, ja selbst den Rechten der Unterthanen widerstreitende Sünde, den Bilderdienst gewaltsam auszurotten. (726) Solche Religionsänderungen geschahen zur selben Zeit nie ohne Vergießung vielen Blutes, und Leo opferte das Leben vieler wackern Unterthanen, welches er besser zur Vertheidigung gegen die übermächtigen Araber aufgespart hätte, einer bloßen Meynung wegen, ohne allen Nutzen. Ueberdem erzeugten diese Verfolgungen heftige Gährungen und mancherley Partheyen, die nun weit weniger geneigt waren, ihr verhaßtes Vaterland gegen äußere Feinde zu schützen. Ja, was noch mehr, Leo raubte sich selbst dadurch ein Mittel, welches, in der Hand eines klugen Beherrschers, der arabischen Schwärmerwuth mächtig entgegen gewirkt hätte; welche Wunder der Tapferkeit wunderthätige Bilder und Reliquien hervorgebracht haben, lehren die Geschichte der Kreuzzüge überzeugend. Diese Bilderstürmerey bewirkte endlich die völlige Trennung des Abendlandes vom Morgenlande, und beraubte den unbesonnenen Leo aller Hülfe an Menschen und Geld, die er aus Italien und von den westlichen Christen hätte erhalten können. Die Christenheit sonderte sich in zwey verschiedene Kirchen, die Griechische und Lateinische, welche von nun an sich fast eben so herzlich haßten, als die Mohammedaner und Christen 1).

1) Gibbon. T. IX. p. 2—48.

Die Päbste verboten den Einwohnern Italiens, die bisher Unterthanen von Byzanz gewesen waren, den Kaysern die schuldigen Steuern zu zahlen, reizten sie zu Rebellionen, und waren Anlaß, daß ihnen ein großer Theil ihrer Besitzungen entrissen, und überall die Fahne des Aufruhrs geschwungen ward. 1)

So geschah es, daß durch die stets weiter um sich greifenden Araber, im Morgenlande die Philosophie nebst den übrigen Wissenschaften, immer tiefer verfiel, und daß das geringe Licht höherer Aufklärung, in und um Constantinopel zusammengedrängt ward. In dem noch übrigen Reiche der Nachfolger Cäsars nämlich, nahmen die philosophischen und andern Kenntnisse von selbst allmählig ab, weil die Theologie und ihre endlosen Zänkereyen dergestalt alle Gemüther erhitzten, daß andern Wissenschaften weder Raum noch Achtung übrig blieb, und weil die Theologie endlich alles was von Philosophie ihr verträglich war, in sich verschlungen hatte. Die Anzahl derer, welche Weltweisheit als Weltweisheit zu ihrer Beschäftigung machten, war daher äußerst gering.

Der vormals westliche Theil des Römischen Reichs versank nach seiner Losreissung, in noch tieferey Barbarey, die von gänzlicher Unwissenheit wenig entfernt war. — Ein spanischer Bischof fragte bey Pabst Gregor dem Großen an, ob nicht vergönnt wäre, zu Presbyters und Bischöfen solche zu weihen, die blos Christum kennten und wüßten daß er gekreuzigt sey, weil sonst die Kirchenämter nicht könnten besetzt werden? Ein Presbyter war gelehrt genug, wenn

1) Cramer Fortsetzung von Bossuets Weltgesch. 3te Forts. S. 471.

wenn er nur den apostolischen Glauben und die Bekenntnisse der vier allgemeinen Kirchenversammlungen im Gedächtniß hatte, und sein Ritual lesen konnte 1).

Eine der ersten und vornehmsten Ursachen dieses schnellen Verfalls war der unaufhörliche Zufluß von stets neuen Barbaren, und die damit verknüpften beständigen Verheerungen. Italien, vormals der Mittelpunkt alles Lichts im Westen, war unter mehrere kleine Fürsten von gothischer und longobardischer Abkunft, die griechischen Kayser und die Päbste getheilt, zwischen welchen allen häufige Kriege obwalteten. Dazu kamen noch die Einfälle der Hunnen, und zulezt der Saracenen 2) welche alle den noch geringen Funken übriger Kenntnisse mehr und mehr auslöschten. Doch blieb bey dem allem von alter römischer Cultur so viel wenigstens übrig, daß die äußerste Rohheit schneller gemildert, und der Annahme höherer Ausbildung der Barbar früher fähig gemacht ward. Diese Barbaren waren Feinde aller Bearbeitung des Verstandes; Unterricht in Wissenschaft, sagten sie, entkräftet, und erniedrigt die Seele; wer gewohnt ist vor der Ruthe eines Lehrmeisters zu zittern, wird nie das Schwerdt unverwandt anblicken 3).

Auch in Gallien hatte der lange Aufenthalt der Römer, nebst ihren bessern Einrichtungen, beträchtliche Vorbereitung zu mehrerer Ausbildung, und einen tief gelegten Grund der Veredlung zurückgelassen. August hatte die,
fast

1) Cramers Fortsetzung van Bossuets Weltgesch. 5te Forts. S. 60. 2) Guthrie u. Gray allgem. Weltgeschichte, 8r Band. S. 3 ff. 3) Robertson history of Charles V Vol. I. p. 234. Basel 1788.

fast nur dem Kriege ergebenen Gallier genöthigt, die Waffen niederzulegen, und mit Ackerbau sich zu beschäftigen, so daß nichts brach lag, was nur einigermaßen konnte bebaut werden 1). Auch können die Griechen um Galliens Cultur einiges Verdienst sich zuschreiben. Die Nachbaren von Marseille bedirnten sich bey Contrakten der griechischen Sprache und Schrift, und wurden durch Beyspiel Ackerleute 2). Zu Strabos Zeiten hatten einige Gallier schon Sprache, Lebensart, und politische Einrichtungen von den Römern angenommen 3).

Die Einfälle der Barbaren richteten zwar vieles zu Grunde; aber sie rotteten doch die alte Cultur nicht gänzlich aus, und ließen so viel wenigstens übrig, daß Frankreich in der neuen Ordnung der Dinge unmittelbar Italien folgen konnte. Im vierten Jahrhunderte beweisen mehrere in Gallien gehaltene Kirchenversammlungen, nebst nicht unberühmten Nahmen einzelner Männer, daß die gallische Geistlichkeit mit zu der gelehrtesten gehörte 4). Die ersten Zerstöhrer römischer Ausbildung waren die über den Rhein eingedrungenen Franken, zu welchen bald hernach Westgothen, Burgundier und Britannier sich gesellten, als unter welche, nebst den Römern, im fünften Jahrhunderte Gallien getheilt war. Diese alle lebten in steten grausamen Kriegen.

Die Franken indeß erhielten immer mehr Übergewicht, ob durch Tapferkeit und Klugheit ihrer Beherrscher, oder durch allgemeinen Nationalgeist, ist aus den dürftigen Nach-

1) Strabo Geogr. IV. p. 194. et Xyland. 2) Strabo IV. p. 197. 3) Strabo IV. p. 203. 4) Mezeray hist. de France. T. I. p. 9—27. Amst. 1673.

Nachrichten nicht ersichtlich. Von Seiten der Römer wenigstens scheint den Königen kein Verdienst zu gebühren: aus Haß wegen der fürchterlichen Erpressungen, vertauschten diese mit Freuden ihre Beherrscher. Klodwig, oder Ludwig vollendete endlich das Werk durch gänzliche Bezwingung der Römer (485), und gründete ein neues Fränkisches Reich. Diese Franken, von nun an Franzosen, brachten im fast verödeten Gallien neue Bevölkerung hervor. Minder habsüchtig denn die Römer, ließen sie die Ueberwundenen geringere Abgaben entrichten; sie selbst gaben von Ländereyen nichts, von Personen wenig 1). In den Einrichtungen ihres neuen Staates ahmten sie den klügern und erfahrnern Römer und Gallier nach, und behielten in Erhebung der Abgaben und Anordnungen des Regimentes, die Römische Verfassung bey. Die Könige ernannten, nach der Römer Weise, Grafen, Herzoge und Patricier, erstere, die Krieger anzuführen, zuweilen auch eine Provinz zu verwalten; leztere meist zu Statthaltern; beyde zu Rathgebern in allgemeinen Angelegenheiten 2).

Die Verfassung war allem Ansehen nach monarchisch, eingeschränkt jedoch durch starke Beymischung von Demokratie; bey Königswahlen, Gesetzgebungen, Aufhebungen von allgemeinen Beschwerden, Bewilligungen von Giften und Gerichten, hatte auf Reichstagen das Volk alle Entscheidung. Unmöglich konnte ein von jeher an Freyheit gewohntes, nicht mit Gewalt der Waffen unterjochtes Volk, auf einmal bloßer Willkühr eines Einzigen unterworfen werden. Alle Frühjahre wurden solche Versammlungen gehalten, wo die Vornehmsten des Reichs, Herzoge, Grafen,

1) Mezeray hist. de France T. I. p. 27. 2) Ibid. p. 30. 38.

sen, Edle und Freye den Königen Vorschriften ertheilten, als Mitglieder des Staats, nicht als bestellte Räthe des Königs 1). Das Reich ward in Gauen getheilt, und deren Verwaltung, Grafen, die Regierung ganzer Provinzen, Herzogen zugetheilt, daß also diese alle, ursprünglich Diener des Staates, nicht erbliche Eigenthümer und Innhaber von Ländereyen und Würden waren 2). Auch theilten die Könige, wie von den Barbaren in Italien geschah, vom Eroberten manches an die Tapfersten der Nation aus, auf Lebenszeit oder beliebigen Widerruf, unter Bedingung zu leistender Kriegsdienste 3) Erster Anfang des Lehnswesens, und nachherigen Adels! Von diesem allem war die nächste Folge, wie in Italien, so in Frankreich, größere Freyheit der einzelnen Bürger, mindestens des größten Theils derselben; welche große Ereignisse aus der neuen Gestaltung der Dinge ferner entsprangen, wird der Verfolg klar machen.

Obgleich Klodwig die christliche Religion annahm (496), und dadurch neuen Grund zur Aufklärung seines Volks legte, welches bald dem gegebenen Beyspiel folgte: so wirkte doch auch dies anfangs wenig. Die Könige glaubten, nach unaufgeklärter Staatskunst, ihre Verlassenschaft den nächsten Verwandten vertheilen zu müssen, und zerstückelten ihr Reich unüberlegt. Die Erben unterließen nie, aus Haabsucht, Neid, oder geglaubter Beeinträchti-

 gung

1) Pütter Entwickelung der heutigen Staatsverfassung von Deutschland, 1r Band 1s Buch S. 37. Robertson history of Charles V. Vol. I. p. 197. 433. Basil. 1788. 2) Pütter vollständiges Handbuch der deutschen Reichsgeschichte, S. 91. Göttingen 1762. 3) Ebendas. S. 92. Mezeray T. I. p. 114 sq.

gnug, in blutige Kriege sich zu verwickeln, und richteten ihre Länder zu Grunde. Zudem setzten sie sich außer Stand, die eindringenden neuen Stämme von Barbaren abzuhalten, von welchen die Avaren (565), die Longobarden (570), und die Gascogner große Verheerungen anrichteten 1).

Die ersten fränkischen Könige, selbst ungelehrt und wenig gebildet, achteten auf Gelehrsamkeit nicht. Die Angesehensten im Reiche suchten Bißthümer, weil sie reich durch Schenkungen waren, und sich bequem verwalteten; mithin, da Gelehrsamkeit bey der Vergebung nicht in Betrachtung kam, drängten sich die herzu, welche am Hofe, oder im Kriege abgestumpft waren, und nie Gelegenheit gehabt hatten, vorzügliche Einsichten sich zu erwerben. Ja, es gedieh sogar dahin, daß die Könige Meistbietende zu Bischöfen erhoben. Diese alle blieben als Geistliche unwissend, und ihren vorigen Lieblingsneigungen ergeben; statt des Predigens lasen, oder ließen sie meistens alte Homilien vorlesen, und die Klosterschulen gänzlich verfallen 2). So geschah es, daß prächtige Mahlzeiten, Schwelgereyen, nebst andern Verderbnissen, in den Kirchen und bey der Geistlichkeit einrissen, und alles höhere Licht mehr und mehr auslöschten 3).

Größere Ausbreitung ihrer Macht in Erweiterung des Gebiets, glückliche Züge nach Italien gegen die Longobarden, Hülfsgelder der griechischen Kayser, und einiger Handel nach der Levante, brachten gegen das Ende des sechsten Jahrhunderts, Zufluß an edlen Metallen, Seide,

1) Mezeray T. I. p. 30. 80. 2) Cramer Fortsetzung von Bossuets Weltgeschichte, 5te Forts, S. 68. 3) Mezeray T. I. p. 121 seq.

Seide, reichen Gefäßen und Edelsteinen bey den fränkischen Königen hervor, so daß ihre Pracht der des Byzantinischen Hofes wenig nachgab. Daraus erfolgte, daß die Könige (nach 638) in Wollust und Unthätigkeit sich versenkten, und, ihrer Herrschaft gewiß, sich den Majoren Domus gänzlich überließen 1).

Unter so schwachen Regierungen trachteten die Großen, das ist, die Grafen und Herzoge, nach Unabhängigkeit; ein Herzog von Thüringen bemühte sich schon unter Klodwig II (640) sein Herzogthum erblich und eigen zu machen. Durch das, aus Trägheit der Könige erschlichene Recht, seinen Major Domus ihm zu ernennen, hatten sie mächtigen Einfluß auf die Beherrschung des Reichs, weil der Glückliche, dem die Königswürde sollte zu Theil werden, sich nach den Wünschen der Wählenden fügen mußte. Selbst diese Majores Domus fiengen bald an Versuche zu machen, der Nahmenkönige sich zu entledigen, und Grimoald unternahm es zuerst, seinen Sohn auf den Thron zu erheben. Die noch zu große Anhänglichkeit der Austrasier an die Familie ihrer Könige, vereitelte den Versuch. Man fühlte die bevorstehende Zerstückelung des Ganzen schon damals so lebhaft, daß man durch eine Verordnung vorzubeugen suchte, welche die Aemter der Grafen und Herzoge, einer Person in derselben Gegend auf Lebenszeit zu lassen verbot 2).

Als aber die entarteten Merovinger aus ihrer Unthätigkeit durch nichts geweckt wurden, und in immer tiefere Verachtung fielen, erschien endlich der Zeitpunkt, sie gänzlicher

1) Mezeray T. I. p. 140. Gibbon T. VI. p. 244 sq. 2) Mezeray T. I. p. 142. 146. 154.

licher Vergessenheit zu übergeben. Carl Martel, tapfer, unternehmend und herrschsüchtig, setzte alles so in Furcht, daß er die Oberherrschaft im ganzen Umfange an sich reissen, und die alte Königs-Familie verdrängen konnte. Der Gelegenheit wollten sich manche Grafen und Herzoge, zu völliger Unabhängigkeit bedienen, und wurden meistens davor gezüchtigt. Sie versuchten das nemliche nach seinem Tode, unter seinen Söhnen Carlomann und Pipin, mit gleichem Erfolge (742). Pipin gab seinem Vater an Fähigkeit zu regieren wenig nach, wie überhaupt jede angehende Familie eines nicht ganz verderbten Reiches, in den ersten Regenten, aus Furcht des Unterganges, vorzügliche Männer aufstellt. Pipin brachte es dahin, daß er vom Volke zum Könige erwählt, und von nun an das alte Geschlecht ganz entfernt ward, welches in kurzem ins Reich der gänzlichen Vergessenheit zurücktrat. Mit ihm heben die Carolingischen Könige an 1).

Die nemlichen Ursachen bewirkten auch in Engelland den Verfall der Cultur und Kenntnisse, unerachtet diese Insel, nebst dem angränzenden Irrland, von den Römern nicht denselben Grad von Licht erhalten hatte, welcher Frankreich erleuchtete. Man liest wenigstens nicht, daß Beredsamkeit, Dichtkunst, und was von Philosophie hiermit damals in enger Verbindung stand, große Fortschritte hier gemacht, und daß, wie in Frankreichs angesehensten Städten, Schulen dieser Kenntnisse geblüht haben. Die fast vierhundertjährige Herrschaft der Römer über die besten Theile von Engelland jedoch, hatte so viel mindestens ausgerichtet, daß der große Haufe an Künste des Friedens sich

1) Mezeray hist. de France T. I. p. 194 sq.

sich mehr gewöhnte, und zu Annahme höherer Kenntnisse sich bereitete. Als daher, nach Vernichtung der Römischen Macht (480), die einbrechenden Sachsen, schon vorher in Verbindung mit den Picten und Scoten, und durch neuen Zufluß stets verstärkt, ungezweifelte Oberhand behielten; ward die christliche Religion durch König Ethelbert mit leichter Mühe eingeführt (597). Die in ihrem Vaterlande barbarischen Sachsen, nahmen von den Ueberwundenen bald bessere Sitten und ordentliche Einrichtungen des Gemeinwesens an; weshalb auch unter ihnen, besonders wegen des Beyspiels ihrer Beherrscher, die Annahme des Christenthums bey weitem leichter ward, als einige Jahrhunderte später bey ihren Brüdern in Deutschland. Schon im ersten Jahrhunderte nach der Bekehrung findet man ein Kloster, das 2100 Mönche soll enthalten haben 1). Daher kommt, daß Engelland in der Aufklärung mit Frankreich fast gleichen Schritt hielt, ja in den finstersten Zeiten sogar Frankreichs Lehrer ward.

Im 7ten und achten Jahrhunderte war Irrland der Sitz höherer Kenntnisse, ohne daß man weiß, wie sie dahin gelangten, und warum sie diesen wenig bekannten Winkel zu ihrem Aufenthalte erkohren. Nach Beda's Bericht giengen um 664. viele, auch Edle, nach Irrland, in der Gottesgelahrtheit sich unterweisen zu lassen. Dies dauerte, spätern Nachrichten zufolge, bis ins achte Jahrhundert, wo auch die Angelsachsen der nemlichen Gewohnheit folgten. Hier wurden außer den theologischen, auch einige philosophische Kenntnisse ausgespendet. Allem Ansehen

1) Hume Geschichte von Engelland, 1r Band, Kap. 1. Frankenthal 1768.

sehen nach verdankte dies höhere Licht sein Daseyn dem frommen Eifer eines Heidenbekehrers, welchen der Zufall vielleicht nach Irrland verschlagen hatte. Im fünften Jahrhunderte nemlich hatte, der Sage gemäß, ein Patricius zu Armagh in Irrland eine Schule von Heidenbekehrern angelegt, deren Gelehrsamkeit sie in hohen Ruf brachte. Zu St. Finian, St. Congol, Bangor, Roß, Light, und an einigen andern Orten mehr waren eben so blühende Schulen, deren Fortgang, des Landes Ruhe von allen äusern Einfällen und Verheerungen, beförderte. Hier erlangte man auch mit dem Griechischen, mit der Geometrie, und unter dem Nahmen der Dialektik, auch mit einiger Metaphysik, Bekanntschaft. Im 7ten Jahrhunderte trugen diese Schulen ihre Kenntnisse nach Engelland hinüber, als St. Aidan und St. Maildulf die Sachsen bekehren halfen, und die Schulen zu Landisfarne und Malmesbury stifteten. Der Ruhm der Irrländischen Schulen blieb bis auf die Einfälle der Dänen und Normänner in altem Glanze; selbst Könige ließen ihre Prinzen darin unterweisen. Sogar bis ins eilfte Jahrhundert behaupteten die Irrländer diesen Ruhm, und schickten noch immer gelehrte Mönche nach Frankreich und Deutschland 1).

Zu dieser Quelle kam den Engelländern noch eine neue von Rom aus: Pabst Vitalian schickte ihnen einen Mönch Theodor, nachherigen Erzbischof von Canterbury, und einen Abbt Hadrian, beyde auch in der griechischen Sprache

nicht

1) Keuffel historia scholarum inter Christianos p. 149 sq. Conring de Antiquitatt. academ. p. 273 sq. 277. Goetting 1739. Cramer Fortsetzung Bossuets, 5te Forts. S. 85 ff.

nicht unbewandert. Theodor nämlich war gebürtig aus Tarsus in Cilicien, und brachte eine für die Zeit zahlreiche Büchersammlung nach Engelland. Er ließ allem Ansehen nach die Mönche, durch fleißiges Abschreiben, die Bücher vervielfältigen. Nach ihm lernte auch Beda in Engelland Griechisch, und erwarb sich oberflächliche Kenntniß von mancherley Gegenständen; aber, was das vornehmste war, er hauchte sein Streben nach Kenntnissen mehreren Schülern ein, und hinderte dadurch den Untergang besserer Einsichten 1). Nimmt man hiezu, daß die sächsischen Könige, sowohl unter sich, als von Seiten der Unterthanen, ruhige Regierungen hatten: so wird man begreifen, warum in diesen Zeiten Engelland und Irrland, Frankreich an Kenntnissen gleich kamen, und in den folgenden, auf einige Augenblicke ihm vorgiengen.

Mit den Barbaren aus Deutschland kam übers Meer die ihnen anklebende größere Freyheit, und Aufhebung des militarischen Römerdespotismus. Da die sächsischen Königreiche klein waren: so ward Ordnung und Ruhe leichter im Innern erhalten, und die Gesetze für Sicherheit wurden besser befolgt. Die Britten überdem pflanzten die Liebe zur Ordnung auch auf die Sachsen, in Haltung steter Gerichte, fort, und beobachteten bey Verbrechen, bey Verträgen, ja auch bey Testamenten, bestimmte Gesetze. Der Gewalt der Könige ward durch einen Rath, das ist eine Versammlung der klügsten und angesehensten, unter dem Nahmen Wettenagemot, Ziel gesetzt. Diese mußten zu jedem Gesetze, zu jeder öffentlichen Verfügung, ihre Beystimmung

1) Cramer Fortsetzung von Bossuets Weltgesch. 5te Forts. S. 88 ff. Keussel, Couring ll, cc.

stimmung geben; und wurden aus den Bischöfen, Aebten, Stadthaltern der Grafschaften, und ansehnlichsten Güterbesitzern genommen 1).

Unter solcher Lage der Sachen wäre Engelland schneller denn das feste Land, zu höhern Kenntnissen fortgeschritten, hätten nicht stete Unruhen von Außen es zurückgehalten. Zuverläßig aber wäre es ihm dann wie Frankreich oder Deutschland, in Ansehung seiner Staatsverfassung, ergangen, und es wäre entweder in unbeschränkte Monarchie, oder in Aristokratie bald übergegangen. Schon im Jahre 787 thaten die Dänen Einfälle, welche sie immer stärker und häufiger wiederholten, bis sie zuletzt zu Oberherrn sich mordeten 2).

Unter allen Theilen des kolossalischen Römerreiches war Deutschland am wenigsten kultivirt, weil es am spätesten erobert, am unruhigsten, auch zum geringern Theile, und am kürzesten von den Römern besessen wurde. Nur an der Donau und am Rhein waren, längern Aufenthalts halber, von den Römern Städte angelegt; im Innern war noch alles in uralter Wildheit. Das Geld war selten, alle Abgaben wurden in Naturerzeugnissen entrichtet 3). Was jeder Haushalt an Kleidung bedurfte, ward im Hause verfertigt; die Künste waren unbekannt, und der Handlung war man nicht benöthigt. Dagegen war die Freyheit desto größer; bey den Allemannen ward des Volks Einwilligung zu wichtigen Einrichtungen erfordert, und die Gesetzsprache war: der Herzog und das Volk sind überein-

ge-

1) Hume Gesch. von Engelland, 1r Band Anh. S. 386 ff.
2) Ebend. Kap. 2. S. 125. 3) Schmid Geschichte der Deutschen Buch 2. Kap. 2. S. 250. 257. Kap. 12. S. 272.

gekommen; es hat in der Versammlung allen Allemannen gefallen 1). Diesseit des Rheins war die christliche Religion noch nicht vorgedrungen 2). Kein Wunder demnach, daß Deutschland in der Ausbildung und Aufnahme der Philosophie, den übrigen westlichen Ländern langsam und spät nachfolgte, und nach deren Muster sich formte.

Durch die Einfälle der Barbaren gedieh es allmählig dahin, daß die Geistlichkeit einzige Innhaberin höherer Kenntnisse ward, weil nur sie bey rohen, blos des Krieges kundigen Menschen, einiges Gewicht hatte; alle übrige Gelehrsamkeit und Gelehrten, aus Unkunde nichts geachtet wurden. Auch sie folgte, aus übel verstandenem Eifer, dem Strome der Zeiten, und war sorgfältigst bemüht, alles Licht unter sich auszulöschen, was nicht zur Religion nothwendig gehörte. Schon seit dem Anfange des christlichen Glaubens arbeiteten mehrere blinde Eiferer dahin, alle profane Gelehrsamkeit, und besonders die Philosophie zu verdrängen. Je mehr die Religion gewann, desto stärker mehrten sich diese Eiferer, und brachten alle Gelehrsamkeit und Philosophie, durch die gehaßte Benennung heidnischer Litteratur in Verachtung. Des Christen einzige Wissenschaft, sagte Hieronymus, besteht darin, das Gesetz zu wissen, und die Evangelien nebst den Aposteln, inne zu haben 3). Man wollte schlechterdings das Licht der Vernunft auslöschen, und erwog nicht, daß die Offenbarung ohne Vernunft, leerer Wortkram, und alle Frömmigkeit ohne Verstand, Mechanismus ist.

Je

1) Schmid Gesch. der Deutschen Buch 2. Kap. 11. S. 258. 263. 2) Schmid ebend. Kap 12. S. 273. 3) Keuffel hist. scholarum inter Christianos, p. 14 sq.

Jemehr der Eifer für das Aeußere der Andacht zunahm, desto erbitterter ward man gegen alles, was von diesen mechanischen Uebungen entfernen, und den Geist von der Leerheit der Ceremonien abziehen konnte. Desiderius, ein Bischof von Vienne, lehrte die Grammatik; Pabst Gregor der Große verwies ihm das heftig; ein Mund könne nicht zugleich Jupiter und Christum loben; es sey unmöglich, von den Fabeln der Heiden und ihren Göttern etwas zu wissen, ohne des Götzendienstes sich schuldig zu machen; er würde Gott danken, so bald er erführe, daß Desiderius den nichtswürdigen Tand heidnischer Wissenschaften hätte fahren lassen. Auf grammatische Richtigkeit sahe Gregor mit Verachtung herab, weil er es erniedrigend achtete, die Lehren der Offenbarung den Regeln des Donat zu unterwerfen. In vielen Klöstern, besonders den Benediktinischen, ward es für sündhaft erklärt, die Bücher der Heiden und Ketzer auch nur zu lesen 1). Bey solcher Denkart mußten auch die, welche das Salz der Erden seyn sollten, zuletzt dumm werden, mußten alle bessere Kenntnisse bis auf die lezte Spur fast vergehen.

Wie sehr der Pabst mit der Geistlichkeit, durch Annehmung und Verbreitung solcher Lehren, aller Aufklärung entgegen arbeiteten, liegt klar am Tage. Von der Einfalt und dem blinden Eifer dieser Zeiten mag wahr seyn, daß sie das nicht absichtlich unternahmen, und aus Ueberzeugung und richtigen Beweggründen zu handeln glaubten. Wenn aber ein tiefer Geschichtskenner versichert, es sey nie im Plane der Päbste gewesen, durch Aberglauben und Bar-

1) Cramer Fortsetzung von Bossuets Weltgesch. 5te Forts. S. 54. 58.

Barbarey die Menschheit zu fesseln, weil sie nie Sätze aufrecht erhielten, die sie nicht glaubten 1); so hat er sich wol einige Uebereilung zu Schulden kommen lassen. Legten sich die Päbste nicht Unfehlbarkeit bey? obgleich jeder Tag, selbst die Geschichte ihrer Vorgänger, ja nicht selten die Aufhebungen eigner Entscheidungen, an das allgemeine Menschenloos sie kräftig erinnerten? Behaupteten nicht die Päbste, Herren aller Herren zu seyn, unerachtet sie sehr wohl wissen mußten, daß solche Herrschaft der Geistlichkeit nirgends gegeben wird, noch ihr in den frühesten Zeiten des Christenthums zukam? Daß aus diesen ersten glücklichen Bemühungen der Päbste, auf Unwissenheit ihren Stuhl zu gründen, nicht lange hernach Pläne der Herrschsucht von ihnen erzeugt wurden, wird der Verfolg darlegen.

Solche Vorkehrungen waren zur damaligen Zeit um so wirksamer, je mehr das Ansehen, und mit ihm die Herrschaft der Geistlichen über die rohen Barbaren zunahm. Die Franken, als sie die christliche Religion angenommen hatten, und von allen Begriffen höherer Sittenlehre noch leer waren, unterwarfen willig ihre Gewissen der Leitung ihrer Geistlichen, und nahmen in allen etwas verwickelten Angelegenheiten, zu ihrem klügern Rathe Zuflucht. Wo das Volk einfältig ist, da wird allemal der Geistliche als allgemeiner Rathgeber gefunden, und ohne ihn nichts von einiger Erheblichkeit unternommen. Die Nachfolger Klodwigs, an Geist überdem äußerst arm, und dabey in zahllose Händel unter einander verwickelt, gaben sich fast ganz der Leitung ihrer Bischöfe hin, und diese wurden

1) Müller Darstellung des deutschen Fürstenbundes S. 30. Schmid Gesch. der Deutschen, Buch 6, Kap. 13. S. 60.

wurden aus Rathgebern bald strenge Tadler, und aus Tadlern, wegen der Könige Lenksamkeit, endlich scharfe Richter. Sie legten ihnen zulezt harte Züchtigungen auf, und gewöhnten sie, im Nahmen Gottes und der Religion endlich, ihr eisernes Joch gänzlich zu übernehmen 1). Solchergestalt ward bey Vornehmen und Geringen die Geistlichkeit allmählig die Seele aller Unternehmungen.

Dieses Uebergewicht mehr zu sichern, und auch im Aeußern fühlbarer zu machen, wagten sie sogar, in einem Concilium zu Macon zu verordnen: wenn Layen und höhere Geistliche, wozu schon die Subdiakoni gezählt wurden, einander begegneten, sollte der Laye den Hut abziehen. Wäre hingegen der Laye zu Pferde, der Geistliche zu Fuß, dann sollte der Laye absteigen 2). Wie tief mußte nicht bey einem sonst freyen, und auf seine Freyheit stolzen Volke, der Laye gedemüthigt seyn, um solche Vorschriften sich gefallen zu lassen!

Dies hohe Ansehen der Geistlichkeit, nebst der tiefen Unwissenheit des großen Haufens, sezte sie in den Stand, die Aufklärung nach ihrem Willen zu lenken, dem Volke so viel Licht auszuspenden als ihr beliebte, und allen Kenntnissen, die ihr nachtheilig schienen, unter den Nahmen von Irrglaubigkeit, Kezerey und Gottlosigkeit, den Zugang zu wehren. So lange die Bischöfe unter sich in enger Verbindung nicht standen, noch gemeinsame Plane befolgten, war hievon geringer Nachtheil zu besorgen, weil die Verschiedenheit der Systeme von verschiedenen, mit dem Streite über solche Verschiedenheit, viele Kenntnisse in Umlauf bringen

1) Mezeray hist. de France T. I. p. 154. 2) Cramer Fortsezung Bossuets, 5te Forts. S. 68.

bringen und erhalten mußte, mithin der allgemeinen Aufklärung keine feste Gränzen konnten gesetzt werden. Sobald aber in die Lehren dieser Bischöfe strenge Einheit gebracht ward, und sie von einem gemeinsamen Oberhaupte nach einem Ziele gerichtet wurden, alsdann war aller Fortgang in Wissenschaften gehemmt, und das westliche Europa am Verstande gelähmt; dann war die ägyptische Priesterregierung wieder auferweckt.

Nach diesem Ziele rangen damals die Bischöfe Roms unermüdet; die westlichen Bischöfe hatten allmählig sich gewöhnen lassen, von ihnen in wichtigen Angelegenheiten Rath zu nehmen, und sie gaben sich bey aller Gelegenheit mit unbeschreiblicher Kühnheit für einzige Richter in Glaubenssachen aus. Eben darum erhoben die Päbste gegen die Byzantinischen Kayser den Bilderstreit, und unterhielten ihn mit hartnäckiger Hitze; eben darum trennten sie sich von der griechischen Kirche, und wandten alles an, die Trennung laut und offenbar zu machen. Die Patriarchen in Constantinopel nemlich behaupteten, mit den Bischöfen Roms gleiche Würde und gleiche Macht zu besitzen; die Bischöfe Roms dagegen, aufgemuntert durch bisheriges Glück, und stolz auf ihre weltliche Unabhängigkeit, suchten diese zu unterdrücken, und zu alleinigen Glaubensherrschern sich hinaufzuschwingen. Als daher die Byzantinischen Patriarchen, ohne Einwilligung der Römischen Bischöfe, die Bildervertreibung gebilligt hatten; erhoben diese dagegen ihre Stimme laut, und verwarfen aus Herrschsucht, was die gesunde Vernunft sie deutlich lehrte. Nachdem die Römische Kirche von der Griechischen sich getrennt hatte, und als die Päbste, als Urheber der Trennung, sich an die Spitze der Lateinischen stellten; wurden sie eben deshalb

halb im Westen als Oberhäupter einer eignen Kirche betrachtet, und gaben sich das Ansehen von Oberrichtern.

Hiermit nicht zufrieden, strebten sie auch nach oberrichterlicher Gewalt; um nicht blos durch Ansehen, sondern auch durch Zwang, der lateinischen Kirche ihre Anordnungen aufzulegen. Sey es Klugheit, oder glücklicher Zufall, genug die Päbste erschlichen diese Gewalt von einer Seite, wo sie am zugänglichsten war. Jezt den Bischöfen Befehle zu ertheilen, wäre zu auffallend, und wegen der Entfernung mancher, zu gefährlich gewesen; sie, die lange hernach noch mehrmal sich widersetzten, würden in diese Sclaverey damals nicht gewilligt haben. Die Päbste fiengen also von einer andern Seite an sich furchtbar zu machen, und ihrem Streben nach Gewalt, scheinbare Vorwände zu suchen. Gegen die Macht der griechischen Kayser sicherte sie deren Unvermögen hinlänglich, ja deren Bedrängniß und große Hülfsbedürftigkeit vom Westen, gegen die Saracenen, setzte sie in die Nothwendigkeit, den römischen Päbsten manches nachzusehen, um vielleicht durch Schmeicheleyen ihre Unterstützung zu gewinnen. Darum nahmen die Päbste gegen diese zuerst den übermüthigen Herrscherton an, welchen sie hernach gegen die Regenten im Westen führten; darum richteten sie gegen diese zuerst ihre grundlosen Anmaßungen, um hernach, wenn sich die Menschen einmal daran gewöhnt hätten, sie auch auf das Abendland anzuwenden, und sie den Unwissenden für alte Rechte zu geben. Gregor II. schrieb dem Kaiser Leo einen höchst ungeschliffenen Brief, worin er ihn pöbelhaft schilt: ja zuerst geistliche und weltliche Gewalt unterscheidet, und von der erstern behauptet, ihre fürchterliche Waffe sey die Exkommunikation; diese sey der Geistlichkeit zu eigen gegeben,

geben, und zwar ihm, deren Obersten, in vorzüglichem Maaße 1).

In diesen Worten liegt der ganze Geist aller päbstlichen Unternehmungen, auf alle folgende Jahrhunderte, eingewickelt, und ihr ganzer Plan, in dürren Worten. Die Grundsäulen aller Hierarchie der Päbste sind: der Pabst ist Oberer aller Geistlichkeit, und Innhaber aller geistlichen Gewalt, welche Gewalt wesentlich über die weltliche hervorragt. Man sieht also hieraus, wie früh dieser hierarchische Geist aus dem ersten Chaos der Kirchen-Einrichtungen hervorstieg, mit wie vieler Leichtigkeit er aus der rohen Masse sich schied, und von nun an ohne Verabredung, und ohne gemeinsamen Plan, fast alle Innhaber des Stuhls Petri durchdrang. Von einiger weltlichen Hoheit, in deren Besitze die Päbste schon waren, erweiterte die Begierde eines Ehrsüchtigen leicht die Aussicht auf alle weltliche Macht, besonders da die Einfalt der Zeiten auch diese Wünsche über Erwarten zu befriedigen schien. Pabst Stephan III, in großer Bedrängniß von Seiten der Longobarden, flehte den damaligen Beherrscher der Franken, Pipin, welcher gern auch den Königstitel auf seine Nachkommen, mit dem Scheine Rechtens, bringen wollte, um Beystand an. Pipin erschien als Retter, und erhielt vom heil. Vater den Ausspruch: er sey der Herrschaft würdiger, als die rechtmäßigen Könige aus Merovåus Stamme. Zur Dankbarkeit gab Pipin dem Pabste mehrere Städte Italiens, und erweiterte seine weltliche Macht 2).

Solche

1) Gibbon. T. IX. p. 2—48. 2) Cramers Fortsetzung von Bossuets Weltgesch. 3te Forts. S. 668.

Solche glückliche Vorfälle, wo ein Pabst als Austheiler von Kronen erscheint, und sein Ausspruch über die Rechtmäßigkeit einer Herrschaft, nicht blos vom größten Monarchen im Westen gültig geachtet wird; sondern wo er zum Dank vor diese Anmaaßung, auch seine weltliche Macht erweitert: mußte die Herrschsucht der Päbste aufs höchste entflammen, und in ihnen dauerhaftes Streben nach geistlicher Alleinherrschaft anfachen.

Was die Geistlichkeit in der nächstvorhergehenden Zeit angefangen hatte, die Entwöhnung des gesunden Verstandes von allem Denken, und dessen Gewöhnung an Aufnahme alles dem Naturlaufe entgegenstehenden, und Beyseitsetzung aller Zweifel, das führte sie in der gegenwärtigen wegen erwünschten Erfolges, weiter hinaus. Die ungereimtesten Wunder wurden von Mönchen ohne alles Erröthen erdichtet, weil sie von den Layen ohne allen Anstand geglaubt wurden. Wie sehr muß nicht der gesunde Menschenverstand gelähmt, wie unbekannt mit allen Naturgesetzen oder von ihrer Erwägung entwöhnt seyn, wenn er von den Mönchen als heilige Wahrheit annimmt: daß ein Gebet einer Nonne schreckliche Stürme herbeyführt, nur damit sie ihren Bruder eine Nacht noch aufhalten möge! Daß ein Heiliger, dessen Mönche Leder zu Schuhen bedürfen, einem Bären, welcher einen Hirsch frißt, gebietet, die Haut zu schonen, und der Bär gehorcht, ja daß die Raubvögel nicht einmal die Haut anrühren! Daß durch ein Wunder die zu kurz geschnittenen Balken sich verlängern! 1) Die Wunderkraft der Reliquien hatte eine fürchterliche Höhe erreicht, und einen einträglichen Handel, zum Aergerniß

1) Cramer Forts. 5. S. 110.

gerniß aller Vernünftigen erzeugt 1). Daß viele von diesen Wundern aus Einfalt von ihren Urhebern geglaubt wurden, ist außer allem Zweifel, weil aller Frömmlinge Eigenliebe oder Einfalt, sie leicht überredet, die Gottheit hebe ihnen zu Liebe, ihre allgemeinen und unwandelbaren Gesetze der Weltregierung auf. Daß aber Haabsucht und Ehrsucht noch eben so viele wenigstens erdichteten, um Kirchen und Klöstern größere Einkünfte und größeres Ansehen zu verschaffen, ist eben so unleugbar. Die Verlängerung der Balken lehrt das, außer zahllosen andern Beyspielen, unwidersprechlich. Durch dies alles ward der Verstand des großen Haufens immer mehr verfinstert, und die Aufklärung mächtig gehindert. Zwar hatte die Einfalt der Zeiten diese Absicht wol gewöhnlich nicht, und man kann der Clerisey diesen Zweck, ohne Ungerechtigkeit, damals schwerlich beymessen; daß aber nicht einzelne listige Köpfe hierauf gearbeitet, und den Folgezeiten zu einem hierauf gebauten Systeme von allgemeiner Verfinsterung verholfen haben, dürfte man schwerlich leugnen.

Solche Verfinsterung ward bestärkt und unterhalten durch die in diesem Zeitraum einreißende Klosterwuth. Reiche und Große wetteiferten mit einander in diesen frommen Stiftungen, weil die Meynung war herrschend worden, daß Gott dadurch geehrt, und Vergebung der Sünden erlangt werde. Geringere und Arme eilten herzu, die Klöster zu bevölkern, die meisten, weil sie ihrer Trägheit mit allen Ehren, und in Sicherheit frohnen konnten, die wenigsten, weil sie Gott ernstlich zu dienen wünschten. Von der Geistlichkeit ward diese Wuth genährt, bey einigen

1) Cramer a. a. O. 3te Forts. S. 311.

aus früh eingesogneun Vorurtheile von der Heiligkeit des Mönchsstandes; bey den meisten aus Sehnsucht nach einem ruhigen und geschäftslosen Zufluchtsorte. Diese zahlreichen Klöster schütteten eine Menge blinder Frömmlinge über die Staaten aus, deren ganzes Geschäft darin bestand, in mancherley Wunderglauben, und in dem Vorurtheil, die strenge Beobachtung äußerer Ceremonien, von Fasten, Casteyungen und gedankenlosen Gebeten, mache das Wesen der Religion aus, den großen Haufen zu erhalten und zu bevestigen. Darum artete die Religion dieser Zeit immer mehr in leere Ceremonien aus, und Besserung des Geistes und Herzens ward gänzlich hintangesetzt 1).

Endlich gesellte sich zu diesem allen noch ein Ereigniß, welches dem Layen allen Zugang zu besseren Einsichten auf immer zu verschließen drohte. Alle Quellen höherer Erleuchtung waren in griechischer oder lateinischer Sprache nur vorhanden; die erstere war im Westen beynahe gänzlich unbekannt, und die leztere gieng in die Vergessenheit zurück. Die immer neuen Zuflüsse von Barbaren, verdrängten allmählig die Sprache der Römer aus Europa, und ließen in mancherley Verdrehungen nur dürftige Spuren von ihr zurück. Zwey Jahrhunderte nach Justinian (um 700), hörte diese Sprache gänzlich auf, eine lebende zu seyn 2), und mit ihr wurden auch die Schriften der Römer den Layen unzugänglich.

1) Mezeray hist. de France T. I. p. 172. 174. 2) Gibbon T. X. p. 51.

Zwey-

Zweytes Hauptstück.

Johann aus Damaskus, und Theodor Abucara.

Unter allen diesen widrigen Umständen erstarb dennoch die rastlose Geschäftigkeit der menschlichen Vernunft nicht gänzlich. Zwey Männer erschienen noch, die Ehre der Vernunft zu retten, und zu zeigen, daß sie in keiner längern Zeitperiode gänzlich still stand, oder gar wieder zurück in völlige Kindheit verfiel.

Johann von Damaskus erhielt diesen Beynamen von seinem Geburtsorte. Sein Vater war am Hofe der Khalifen geheimer Rath, und er selbst folgte ihm in dieser Stelle; weil damals diese Khalifen Einsicht genug besaßen, von besser unterrichteten Christen Rath anzunehmen, und mit löblicher Regentenweisheit, den Eifer für ihre Religion, dem Besten ihres Staates nachsetzten. Sey es Mißbehagen an der Obliegenheit, den Feinden seines Volks zu dienen, oder schwärmerischer Hang damaliger Zeit zum Mönchsleben, oder irgend eine andere Ursache, genug, Johann forderte seinen Abschied, zog sich in eine Klostereinsamkeit zurück, und widmete seine ganze Zeit dem Studium der Gottesgelahrtheit und Weltweisheit. Dies erhob ihn zu dem Range der ersten Geister seines Zeitalters, und gab ihm ausgebreiteten Ruhm. Am meisten zeichnete er sich dadurch aus, daß er die Religionslehren, geleitet vom Geiste der Philosophie, in systematischere Ordnung brachte, und die Lücken des theologischen Lehrbegriffs, mit philosophischen Betrachtungen ausfüllte. Sein Buch, unter dem Titel: Sorgfältige Darlegung der rechtgläubigen Lehre, ward das Lehrbuch, nicht nur der damaligen,

maligen, sondern auch der lange nachher folgenden Zeit, und wekte mehrere Nachfolger und Nachahmer der Methode 1). Sein philosophischer Scharfsinn bereicherte zugleich die Weltweisheit mit einigen brauchbaren Aussichten, um derentwillen er vorzüglich hier seinen Platz einnimmt. Er starb nach dem Jahre 754.

Auf die Scholastiker hat er den vornehmsten Einfluß, alle führen ihn an, und berufen sich in zweifelhaften Fällen auf seinen Ausspruch; seine Gedanken werden von ihnen verfolgt und weiter ausgeführt. Seine Philosophie ist größtentheils Peripatetisch, doch von Alexandrinischen Zusätzen nicht gänzlich frey, wie er denn Dionys den Areopagiten verschiedentlich anführt.

Indem er von den Eintheilungen der Philosophie redet, macht er die Theologie als einen besondern Theil nahmhaft, und eignet ihm die Betrachtung der immateriellen Wesen, das ist, Gottes, der Engel, reinen Geister, Dämonen, und Seelen zu 2). Gerade das erklären Aristoteles Ausleger für Gegenstand von dessen Metaphysik, wie denn in der That der Philosoph von Stagira mehrmals die materienlosen Principien zum vornehmsten Gegenstande dieser Wissenschaft macht: woraus zu ersehen, daß aus dieser Metaphysik, mittelst mancher Läuterungen, allmählig die Naturtheologie entstanden ist. Vor Damascen finde ich die Theologie unter den philosophischen Wissenschaften nicht aufgeführt.

Was Damascen unter dem Namen Dialektik abhandelt, ist größtentheils eine Ontologie, und zwar, wie der Augen-

1) Bruck. hist. crit. phil. T. III. p. 534. 2) Damascen. phys. c. 1.

Augenschein gleich lehren wird, eine Peripatetische; auch werden darin die berufenen zehn Prädikamente der Ordnung nach abgehandelt. Man fieng also in den Zeiten der Byzantinischen Monarchie, vielleicht noch vor dem Ende der Römischen Kayser, an, eine neue Abtheilung der philosophischen Wissenschaften zu machen, und von der Aristotelischen Verbindung der Ontologie mit der übrigen Metaphysik sich zu entfernen; woraus am Ende die richtigere Vertheilung des metaphysischen Chaos in seine vornehmsten Abschnitte, das ist, der richtigere metaphysische Gliederbau, erwachsen ist.

Ein Paar Bestimmungen einiger Begriffe, weil sie manche Behauptungen späterer Zeiten aufklären, und hier zuerst in hellerem Lichte erscheinen, darf ich nicht vorbeygehen. Das Ding bezeichnet alles was ist; in welcher Bedeutung aber das Seyn hier soll genommen werden, wird noch nicht angegeben, weil es damals zur deutlichen Unterscheidung noch nicht gelangt war. Das Ding wird eingetheilt in Substanz und Accidens, deren ersteres alles in sich begreift, was in sich selbst, nicht in einem andern existirt, was für sich besteht (per se consistens) und zum Daseyn keiner andern Sache bedarf. Lezteres hingegen enthält, was nicht in sich selbst seyn kann, sondern in einem andern betrachtet wird; was in einem andern sein Daseyn hat, und nicht in sich selbst seyn kann 1). Diese Bemerkung, obgleich mit Unrichtigkeiten behaftet, ist dennoch durch ihre Neuheit und Brauchbarkeit, verdienstlich, indem sie auf genauere Unterordnung unsrer allgemeinsten Begriffe endlich geführt hat. Den Worten nach sollte man

1) Damascen. Dialect. c. 4.

man erwarten, hier den Sinn unsrer Metaphysiker zu finden; allein bald hernach bestimmt sie Damascen nach Peripatetischer Meynung Eine unvermeidliche Folge von der, aus unvollständiger Zergliederung erfolgenden Unbestimmtheit der Begriffe! In dem unmittelbar darauf folgenden Hauptstücke, rechnet er die Beschaffenheiten sterblich und vernünftig zur Substanz des Menschen, weil der Mensch ohne sie nicht Mensch seyn könnte; diese erhalten den neuen Namen Substantialien. Accidenzen hingegen werden diejenigen Beschaffenheiten genannt, welche ohne Nachtheil des Wesens in einem Dinge seyn, oder nicht seyn können 1). Daher denn auch das Accidens durch das erklärt wird, was ohne Verderbung seines Subjekts hinzu oder hinweg gethan werden mag 2). Daß hier ganz andre Begriffe als oben, zum Grunde liegen, leuchtet ein; wie auch, daß sie die vorigen zum Theil wieder vernichten. Was nach obigem Accidens war das vernünftige, wird nach diesem zur Substanz.

Bekanntlich lehren die Peripatetiker, (den Scholastikern ist es gewöhnlich,) Substanz sey nicht Untergattung vom Dinge (ens); sondern für sich höchstes Geschlecht; den Grund davon führen sie, weil damals die Sache jedem Anfänger gleich bekannt gemacht wurde, nicht an; beym Damascen wird er deutlich entwickelt. Der Gattung muß ihres Geschlechts ganze Erklärung und Benennung zukommen: nun aber ist das Ding entweder von der Art, daß es für sich besteht und zum Seyn keines andern bedarf, oder von der, daß es nicht für sich existiren kann, sondern in einem andern seyn muß. Substanz ist nur das

1) Damascen. Dial. c. 5. 2) Ibid. c. 13.

das für sich bestehende; mithin kommt ihr des Dinges ganze Erklärung nicht zu. Obgleich also das Ding in Substanz und Accidens eingetheilt wird; so ist dennoch das Ens nicht Geschlecht von beyden, und die Substanz, weil sie kein höheres Geschlecht erkennt, ist selbst erstes und oberstes Geschlecht 1). Nur Eins, richtigere Erklärung des Dinges, geht diesem Schlusse an Bündigkeit ab; diese Erklärung nemlich muß so abgefaßt seyn, daß sie das gemeinsame von Substanz und Accidenz allein enthält. Damascen dagegen macht sich des Versehns schuldig, die Division in des Wortes Definition zu schieben.

Von der Quantität lehrt Damascen, sie sey eine Sammlung von Einheiten, denn die Einheit, sagen die Philosophen, hat keine Quantität. Kommen Eins und Eins zusammen, dann werden zwey, folglich ist die Quantität eine Vereinigung oder Anhäufung von Einheiten 2). Genau ist auch diese Erklärung nicht, jedoch, wegen Hinweisung auf des Begriffes Bildung, merkwürdig.

In der natürlichen Gottesgelahrtheit trägt Damascen einige neue, die folgenden Jahrhunderte hindurch beybehaltene Gründe vor, wozu biblische Aussprüche erste Veranlassung gaben. Daher ihnen denn auch philosophische Genauigkeit und bündige Entwickelung der Sätze mangelt, weil man zu früh zum Grunde legte, was noch zu erweisen war. Dahin gehören gleich zwey aus der Contingenz geführte Beweise: 1) was existirt, ist entweder erschaffen oder nicht erschaffen. Ersteres ist eben darum auch veränderlich, weil, was einer Veränderung sein Daseyn verdankt, der Veränderung nothwendig unterworfen ist; lez-
teres

1) Ibid. c. 13. 2) Ibid. c. 49.

teres hat, aus entgegengesetztem Grunde, Unveränderlichkeit. Nun ist aber offenbar alles Empfindbare, ja auch das nicht Empfindbare, Engel und reine Geister, der Veränderung unterworfen; also das alles erschaffen. Erschaffen mithin von irgend Jemand; folglich, weil das ohne Ende nicht fortgehen kann, von einem unerschaffenen Wesen; und demnach existirt ein unerschaffener, unveränderlicher Urheber aller Dinge 1). Der allgemeine Satz, alles ist entweder erschaffen, oder unerschaffen, gleich vorn hin gestellt, verursacht Verwirrung, weil ihm völlige Evidenz gebricht, und er zur Stütze eines noch allgemeineren bedarf. Am meisten aber fehlt Damascen darin, daß er das Veränderliche ohne allen Beweis als entstanden annimmt; welches doch in dem Sinne, daß jede Veränderung ohne Unterschied, eine Entstehung des ganzen Subjektes zur nothwendigen Begleitung hat, wo nicht unwahr, doch mindestens ungewiß ist. Wie folgt daher, daß das Unerschaffene sein Daseyn keiner Veränderung verdankt, daß es schlechterdings unveränderlich seyn muß? Veränderung im Erkennen ists doch wol, wenn Gott das vorher blos mögliche, jezt als würklich sich vorstellt.

2) Der andere, weniger erhebliche, und in neuern Zeiten als völlig unbrauchbar bey Seite gestellte Beweis, lautet so: daß Feuer und Wasser, Luft und Erde, so entgegengesetzte Dinge, sich vereinigen, und so fest mit einander sich verknüpfen, in Harmonie ein schönes Weltgebäude darzustellen, ist ohne Beyhülfe einer unendlichen Macht unmöglich 2). Allein sollten nicht endlos wiederholte Versuche, eines der Zeit nach unbegränzten Ohngefährs;

1) Damascen. Orthod. fid. I, 3. 2) Ibid.

fährs; oder blinde Macht absoluter Nothwendigkeit, eben das haben bewirken können? Diese angenommene Unmöglichkeit demnach, leuchtet so unwidersprechlich nicht hervor, als Damascen voraussetzt.

Daß Gott nicht zusammengesetzt ist, wird minder bündig, als von einigen Vorgängern, also dargethan: Wo Zusammensetzung ist, da ist Streit; wo Streit, da ist Quell des Unterganges und Untergang selbst. Gott aber ist unvergänglich 1). Wie aber, wenn etwas nicht aus entgegengesetztem zusammengefügt ist?

Für Gottes Einheit gebraucht Damascen einen neuen Beweis, der unter veränderter Gestalt noch jezt nicht ungewöhnlich, und erster Anlaß einiger spätern Untersuchungen ist. Gott, heißt es, ist vollkommen, kein Mangel haftet an ihm. Setzen wir mehrere Götter: so setzen wir zugleich Unterschiede unter ihnen: wo aber diese sind, wo bleibt da die mangelfreye Vollkommenheit? Wem in Ansehung der Güte, Macht, Weisheit oder Dauer, etwas abgeht, kann der Gott seyn? Sind aber alle vollkommen gleich; dann sind sie nicht viele, nur Einer. Zudem, sind mehrere, wie erhält sich die Welt, da die Regierer nicht einig sind? Unterschied ist allemal Quell des Streites. Haben sie aber ein getheiltes Reich, wer ist der Vertheilung Urheber 2)? Daß vollkommene Einerleyheit der Eigenschaften, auch die numerische Einheit zur Folge hat, ist nicht so einleuchtend, als es auch spätere Zeiten manchmal angenommen haben. Was die Mehrheit anlangt: so hat sie doch den Streit nicht zum unzertrennlichen Begleiter; warum könnten nicht mehrere Regierer die Welt gemeinsamlich verwalten?

Nach

1) Damascen. Orth. fid. I, 4. 2) Ibid. c. 5.

Nach der Alexandriner, und mehrerer Kirchenväter Weise, entfernt Damascen von Gott auch alle Zusammensetzung aus verschiedenen Begriffstheilen und Eigenschaften. Meint man damit, daß man ihn unerschaffen, ewig, gütig, aller Dinge Vater und Urheber nennt, substantielle Verschiedenheiten; so wird er schlechterdings zusammengesetzt seyn müssen. Demnach behaupte man, daß solche Benennungen alle, das nicht bezeichnen, was er als Substanz ist; sondern entweder, was er nicht ist, oder seine Beziehung auf etwas von ihm verschiedenes, oder eine Folge aus, und Begleitung von seinem Wesen, oder endlich eine seiner Wirkungen. So scheint kein Name eigentlicher ihm zuzukommen, als der da ist: dies aber bezeichnet nicht was, sondern blos, daß er ist: so ist sein zweyter Name Gott, und dies darum, weil er entweder alles erhält, oder alles durchschaut, und dies ist nur seine Wirkung. Unsichtbar, unendlich, unvergänglich u. s. w., sagen blos was er nicht ist; Gerechtigkeit aber, Heiligkeit, Güte, gehören zwar zu seinem Wesen, erklären es aber nicht; endlich, Herr, König, und dergleichen, sind bloße Beziehungen 1) Freylich würde Zusammensetzung folgen, wären des Begriffs Theile nothwendig zugleich Theile der Substanz. Den Aristotelikern waren sie es, wie ihren Nachfolgern, den Alexandrinern, und daher schlossen sie sehr richtig alle solche Zusammensetzung von der Gottheit aus; setzten sich aber dadurch in eine sehr mißliche Lage, wenn sie solche Einfachheit, mit der Mehrheit göttlicher Eigenschaften in Vereinigung bringen sollten, wozu Damascen hier ein sichtbares Beyspiel liefert. Güte, Gerechtigkeit, Allmacht, sollen Gottes Wesen nicht erklären, nur dessen Folgen

1) Ebend. 12.

Folgen seyn; welchen Begriff giebt das? Etwa, daß sie wesentliche Beschaffenheiten, Attribute, sind? Sie sind aber doch verschiedene Realitäten, erweitern den Begriff des Wesens, bewirken mithin im Begriffe Zusammensetzung.

In der Seelenlehre, und den Untersuchungen über die menschliche Natur, folgt zwar Damascen meistens den Peripatetikern, jedoch berührt er einige, mir sonst nicht vorgekommene, und wegen des Einflusses auf folgende Zeitalter, erhebliche Sätze. Der Mensch, sagt er, steht mit allen Wesen der Welt in Gemeinschaft; mit den leblosen, durch seinen Körper und dessen Bestandtheile, die Elemente; mit den Gewächsen, sowohl durch diese, als auch durch Wachsthum und Fortpflanzung; mit den Thieren, außer diesen, durch Empfindung, Begierde, Bewegungsvermögen und Gemüthsbewegungen; mit den reinen Geistern, durch Vernunft und Verstand. Daher denn mit Recht der Mensch die kleine Welt genannt wird 1). Von wem dieser Name Mikrokosmus zuerst aufgebracht ist, weiß die Geschichte nicht; nur so viel weiß sie, daß er schon vor Damascen vorhanden war. Hier wird der Grund von dem hernach durch Mystiker so oft gebrauchten, und nicht minder oft gemißbrauchten Namen zuerst dargelegt.

Die Seelenkräfte, fährt er fort, werden in vernünftige und unvernünftige getheilt; wozu schon Plato den ersten Grund gelegt hatte, und woraus hernach die bey uns gewöhnliche Abtheilung, in höhere und niedere, erwachsen ist. Die leztern gehorchen theils der Vernunft, theils aber sind sie ihr gar nicht unterthan. Diesen wird beygezählt die

1) Damascen. Orth. fid. II, 12.

die Bewegung des Pulses, der Zeugungstheile, das Wachsthum, und die Bildung des Fötus. Jene haben unter sich Zorn und Begierde. Die Vernunft aber und Denkkraft ist nicht etwas der Seele von außen hinzugekommenes, sondern der Seele reinster Theil 1). Hierdurch soll vermuthlich den Alexandrinern und Peripatetikern, die einen in die Seele von außen wirkenden Verstand (intellectum agentem) annehmen, entgegen gegangen werden.

Auch über die Sinne stellt Damascen einige erhebliche, durch folgende Bemühungen mehr bestätigte und erweiterte Betrachtungen auf. Die Willensfreyheit, ohne Beweis bisher angenommen, unterstützt er zuerst mit folgendem Schlusse: wo Vernunft, da ist auch Ueberlegung und Klugheit; wo Klugheit ist, da muß es in unserer Macht stehen, etwas zu thun und zu lassen, sonst wäre alles Ueberlegen umsonst. Dies aber ist es, was man Freyheit nennt 2).

In Betreff der damals so sehr im Schwange gehenden Astrologie, ist Damascen mit sich nicht vollkommen einig. Wegen unserer Willensfreyheit leugnet er, daß die Gestirne auf unsre Handlungen irgend einen ursachlichen Einfluß haben; jedoch können sie Zeichen der Witterungen seyn, auch wol gar Vorbedeutungen von Kriegen geben. Noch mehr, die durch der Sonne und des Mondes Einfluß veränderte Luft, kann unserm Körper verändertes Temperament mittheilen; Cometen endlich verkünden der Fürsten Tod 3). Die lezteren Sätze heben die völlige Allgemeinheit der ersteren auf. Damascen schwankt zwischen Ver-

1) Damascen. l. c. 2) Ibid. II. 27. 3) Ibid. c. 7.

Vernunft und Aberglauben, seine Denkkraft hat nicht Stärke genug, zwischen beyden eine feste Gränzlinie zu ziehen.

Johann von Damaskus hinterließ am Theodor, nachherigen Bischof von Cara, und daher benahmt Abucura, einen seiner würdigen Schüler, der ums Jahr 770 berühmt war. Wo sein bischöflicher Sitz war, zu Cara in Palästina, oder zu Charan in Mesopotamien, ist nicht ausgemacht; daß er aber, nach Einiger Meynung, Bischof in Carien oder Antiochien, sollte gewesen seyn, ist entschieden irrig. Gegen die Juden, Saracenen und Ketzer damaliger Zeit, hat er mehrere Kriege schriftlich geführt, und darin nicht gemeine Kenntniß der Philosophie zu Tage gelegt 1).

Aus einer derselben ist hier blos ein neuer Beweis für Gottes Daseyn merkwürdig, den noch Neuere nicht ohne glücklichen Erfolg weiter bearbeitet haben. Die Menschenzahl, schließt Theodor, ist endlich, weil sie Vergrößerung zuläßt. Demnach sind nicht alle Menschen durch Zeugung entstanden, und es giebt einen ersten, nicht von seines gleichen hervorgebrachten Menschen. Dieser erste Mensch muß entweder, gleich Würmern, aus der Erde gewachsen, oder ewig, oder von einem Schöpfer hervorgebracht seyn. Ersteres beydes ist ungereimt, weil wir jezt keine Menschen so hervorwachsen sehen, welches doch geschehen müßte, wenn diese Entstehung in der Natur sich gründete; und weil der erste Mensch nicht mehr lebt, wie er

1) Hambergers Nachrichten von den vornehmsten Schriftstellern, 3r Band. S. 532.

er doch müßte, wenn er keinen Anfang hätte: denn was keinen Anfang hat, kann auch kein Ende nehmen. Also ist der erste Mensch erschaffen, und es giebt einen Schöpfer 1).

Drittes Hauptstück.

Erster Anfang der Wiedergeburt der Wissenschaften und der Philosophie.

In dem Augenblicke, als gänzliche Finsterniß dem menschlichen Verstande drohte, arbeitete tief im Verborgenen, aber eben darum desto sicherer, die Vorsehung, an Hervorbringung neuen und glänzenderen Lichtes. Der traurige Anblick vom Untergange blühender, und um die Erweiterung unsers Gesichtskreises verdienter Völker, erweckt ein widriges Gefühl, und läßt im Herzen des Theilnehmenden einen widrigen Eindruck hinter sich, der auf finstere Aussichten, bey dem Betrachten der Regierung des Menschengeschlechts, führt, und gar leicht in Tadel, oder Leugnung alles weisen Planes bey den Angelegenheiten des ganzen Geschlechts, übergeht. Im physischen hat überall die Natur, wegen Erschöpfung stets gleich gespannter Kräfte, die weise Vorkehrung getroffen, daß Zeitpunkte des Stillstandes, der Abnahme, und der Erholung eingeschaltet sind; ein lange gebrauchtes Feld muß brach liegen und zur Wildniß werden, um mit neuer und größerer Fruchtbarkeit pran-

1) Theodori Abucarae disputat. cum Emeseno cursore habita c. 1, in de la Bigne Bibl. Patrum T. V. colum 851.

prangen zu können. Auf gleiche Art bedürfen auch die verschiedenen Menschenstämme und Völkerschaften, wenn sie Jahrhunderte hindurch an ihrer Veredlung mit großem Fleiße gearbeitet, allmählig sich abgestumpft, und durch die Begleiterinnen höherer Aufklärung, Ruhe, Muße und Laster, sich entkräftet haben, eines Stillstandes, und einer Verbesserung durch kraftvollere Völkerschaften, um mit neuem Eifer das große Werk der Vervollkommnung hinauszuführen.

Die Ueberschwemmungen und Verheerungen der Barbaren machten überall eine Wildniß, aus welcher neue Veredlung mit vermehrtem Triebe hervorsproßte. Unter der langen, zuletzt höchst drückenden Römer-Herrschaft waren im Innern des Reichs, wegen der langen Ruhe, und der leichtern Befriedigung der meisten Bedürfnisse, wie nicht weniger, wegen des Luxus und der Schwelgerey, die Körper kraftlos, die Gemüther muthlos geworden. Diese Barbaren drangen mit ungeschwächter Kraft aus ihren Wildnissen hervor, und legten den Grund zu einem neuen und thatenreicheren Stamme. Die Bedrückungen in Abgaben, und die zahllosen Einschränkungen durch Gesetze, welche mehr auf den Nutzen des regierenden Theils, als der Unterthanen abzweckten, und zum Theil auch aus der Bedrängniß durch die Einfälle der Barbaren entsprangen, hatten allen Unternehmungsgeist erstickt, und fast alles auf maschinenmäßige Einförmigkeit gebracht. Von diesem Drucke, durch die Einfalt und rohe Unwissenheit der Barbaren befreyt, giengen die Menschen jetzt zu neuer Geschäftigkeit, neuer Freyheit, und neuer Unternehmungssucht über.

Wo Wissenschaften Jahrhunderte hindurch geblüht haben, da verlieren sie zuletzt ihre Achtung, weil überall das alltägliche wenig geschätzt wird. Wo Aufklärung durch Länge der Zeit allgemein geworden ist, da erregt sie geringere Aufmerksamkeit; weil man sie als nothwendig, und zur Natur jedes Menschen von einiger Erziehung gehörig, betrachtet. Darum wird in allen Ländern, worin die Wissenschaften lange einheimisch gewesen sind, auf Männer von Kenntnissen wenig gesehen, und sie sinken zuletzt auf den Standpunkt herab, auf welchem man alle übrigen auch erblickt: darum werden in solchen Ländern die Wissenschaften zuletzt mit geringerm Eifer betrieben, und man sieht mehr auf das, was in Gesellschaften glänzt und unterhält, als auf Tiefe und Neuheit der Einsichten. Auch ists in solchen Gegenden zuletzt äußerst schwer, über die Menge hervorzuragen, und zu vorzüglichem Ansehn zu gelangen; daher werden manche abgeschreckt, ihren Gaben höchste Ausbildung zu geben, und die meisten lassen sich an der Mittelmäßigkeit genügen. Der Eifer für die Erweiterung der Kenntnisse erkaltet, und die Wissenschaften werden mit Gleichgültigkeit behandelt. Ein noch rohes Volk hingegen, welches im Begriff ist, aus der Rohheit sich hervorzuarbeiten, setzt auf vorzügliche Einsichten und Gaben viel größern Werth, hegt viel größere Achtung gegen Männer von Geist, und lohnt ihre Mühe mit viel tieferer Verehrung. Selbst die Neuheit des aufgehenden Lichtes und der Kenntnisse reizt stärker und allgemeiner, Strahlen von ihm auf sich zu leiten, und die Lernbegierde bekommt größeren Eifer; darum werden die Wissenschaften allemal da am höchsten geachtet, wo sie neu sind, und wo man aus dem Dunkel der Barbarey die großen Vortheile der Aufklärung eben zu ahnden anfängt. Auch darum

um war es heilsam, daß auf einige Zeit alle Wissenschaften von Barbaren verscheucht wurden; wahrlich, wir wären noch nicht wo wir sind, wenn diese Ueberschwemmungen nicht gewesen wären.

Im neunten Jahrhunderte ward zuerst im Morgenlande, die Hervorbrechung neuen Lichtes aus der vorigen Dunkelheit, durch eben die Ursachen bewirkt, welche dessen gänzliche Auslöschung drohten. Den Saracenen widerstand nichts; das Reich der Khalifen wuchs mit vermehrter Schnelligkeit zu ungeheurer Größe hinan, und gänzliche Ausrottung schien der Philosophie von dem Koran bevorzustehen. Aber eben dieser schnelle Wachsthum gab schnell der Weltweisheit neues Leben; ungeheure Besitzungen schafften ungeheure Einkünfte, und ungeheure Einkünfte erzeugten am Hofe der Khalifen Pracht und Verschwendung 1); durch diese entstand, etwa ein halbes Jahrhundert hernach, Neigung zu den Künsten des Friedens, Wissenschaft und Gelehrsamkeit. Der religiöse Eroberungsgeist milderte sich, nach Art jeden religiösen Enthusiasmus, und wich dem natürlichen Streben nach gegenwärtigen Vergnügungen und gegenwärtigem Reichthum; da die Mittel hiezu jezt leicht waren, und der vermehrte Sold, nebst öftern Geschenken, die Herzen immer mehr an den Genuß des Irrdischen fesselten 2).

Es kam ein anderes, aus dem neuen Luxus entsprungenes Bedürfniß, bey den Khalifen und ihren Großen hinzu, das Bedürfniß, den jezt häufiger gewordenen Krankheiten entgegen zu arbeiten. Bey den Arabern hieng das

 Inter-

1) Gray u. Guthrie allgem. Weltgeschichte, 6n Bandes 1r Theil. S. 497. 2) Gibbon IX. p. 355.

Interesse für Philosophie, vornemlich an der Nothwendigkeit, dem geschwächten Körper Unterstützung zu geben; die am meisten gesuchten und geschätzten, ja fast alle berühmte Gelehrte, waren Aerzte. Das rohe Volk war zur Aufnahme anderer Kenntnisse nicht vorbereitet, und seine religiös-despotische Verfassung erlaubte ihm nicht, von einer andern Seite aus der Philosophie Vortheil zu ziehen. Beredsamkeit galt weder in Religionsvorträgen, noch bey Anführung der Kriegsheere, noch in Staatsangelegenheiten; die zu neue und schwärmerische Religion verwarf alle Beyhülfe des Menschenverstandes; sie wollte geglaubt, nicht ergrübelt, und ohne Gegenrede der Vernunft ausgeübt seyn. Geheilt aber wollte bey dem allen der durch Schwelgerey entkräftete Körper der Khalifen doch immer seyn.

Al-Mansur war im Essen ausschweifend, und deshalb einer Schwäche des Magens unterworfen 1); daher empfand er (768) 2) das Bedürfniß, einem griechischen Arzte sich anzuvertrauen, dessen Geschicklichkeit bald des Khalifen ganzes Zutrauen gewann. Die bisher einfache, und mit steter Uebung den Körper stärkende Lebensart der Araber, bewahrte sie vor vielen und verwickelten Krankheiten; einige wenige, durch lange Erfahrung erlernte Mittel reichten hin, die Unordnungen zu heben; mithin waren in der höhern Arzneykunde die Araber gänzlich unerfahren. Die neuen, aus veränderter Lebensart des Hofes, und durch Bekanntschaft mit griechischem Wohlleben entsprungenen Krankheiten, konnten nur griechische Aerze verscheuchen. Arz-

1) Abulpharagii histor. Dynastiar. p. 140. Oxon. 1663.
2) Haymann Geschichte der gelehrten Gesellschaften, S. 265.

Arzneywissenschaft und Philosophie waren bey den Griechen verschwistert, eine ohne die andre im ganzen Umfange zu erlernen, ward unmöglich geachtet Die griechischen Aerzte demnach brachten allmählig griechische Philosophie in Umlauf, und bewirkten dadurch die Vorbereitung der Abendländischen Barbaren zu wissenschaftlichen Kenntnissen. Al-Mansur, im Gefühl der Unentbehrlichkeit wissenschaftlicher Einsichten, und voll Bewunderung gegen die erhabenen Kenntnisse der Griechen, berief zuerst an seinen Hof Gelehrte aus allen Gegenden; ja er sorgte auch durch Schulen für die Aufklärung seiner Muselmänner 1) (754).

Sein Sohn und Nachfolger, al Mohdi, ahmte dem Beyspiele seines Vaters nach, und ließ überdem, durch Anhänglichkeit an Magie und astrologische Wahrsagungen, zur Beförderung höherer Aufklärung sich bewegen. Unter ihm blühten die Pflanzschulen der Wissenschaften zu Damaskus, Cairo und Bosra, und jezt wurden von Griechen Homers Werke übersezt 2) (785). Al Mamun ließ durch Gesandte, in Armenien, Syrien und Aegypten, griechische Bücher sammlen, und veranstaltete Uebersetzungen; er ließ die Unterthanen zu deren Gebrauche ermuntern, und wohnte den Untersuchungen und Streitigkeiten der Gelehrten mit Vergnügen bey. In Cairo war eine öffentliche Büchersammlung von 100000 Bänden, und in Cordova eine von 600,000. Dieser Eifer der Khalifen reizte sogar den griechischen Geist zur Nacheiferung, daß er seine lezten sterben-

1) Abulpharagii Chron. Syriac. p. 103. 132. Lipf. 1789 Pocock. specimen hist. Arabum p. 166 Abulpharag. hist. Dynastiar. p. 160. Gray und Guthrie allgem. Weltgeschichte, 6n Bandes 1r Th. S. 590. 2) Ebend. S. 612. 621. Abulpharag. Chron. Syr. p. 133. 134.

sterbenden Versuche, nicht im Erfinden, sondern im Ausschreiben älterer Werke, und im Zusammentragen machte, wodurch zufällig manche kostbare Ueberbleibsel von Photius, dem Stobäer und andern sind erhalten worden 1).

Den höchsten Gipfel endlich erreichten die Saracenen, wie in ihrer Macht so in den Wissenschaften, unter Harun al Raschid (768). Selbst gelehrt, und ein Mann von großen Gaben, ermunterte er aus allen Kräften seine Araber, zu den Wissenschaften 2). Auf allen seinen Reisen in des Reichs Provinzen, selbst auf seinen Kriegszügen, ließ er von Gelehrten sich begleiten, und labte sich in ihren Unterhaltungen 3). Sein Reichthum setzte ihn in den Stand, aus allen Gegenden Gelehrte an den Hof zu berufen, und Verdienste glänzend zu belohnen. Mehrere Griechen und Lateiner wurden auf seinen Befehl ins Arabische übersetzt, von den Uebersetzungen viele Abschriften genommen, und in sein ganzes Reich vertheilt 4). Auch von ihm waren die Aerzte am meisten geschätzt, und am reichlichsten belohnt 5).

Dennoch konnten die Wissenschaften, vornehmlich die Weltweisheit, bey der Nation nicht tief wurzeln, noch sich allgemein verbreiten; nur auf wenige vorzügliche Geister blieb ihr Wirkungskreis beschränkt. Der Nation größter Theil war noch zu roh; nur Neubekehrte, oder deren Nachkommen, in den schon mehr kultivirten Ländern, wurden

1) Gibbon T. IX. p. 356. X. p. 53. 2) Guthrie und Gray B. 6 Th. 1. S. 628. 3) Marigny Geschichte der Araber Th. 2. S. 439. Berlin u. Potsd. 1754. Haymann Gesch. der gel. Gesellschaften, S. 266. 4) Marigny a. a. O. S. 439. 5) Gray und Guthrie S. 632. Abulpharag. hist. Dynastiar. p. 152 sq.

den vom Eifer für höhere Aufklärung ergriffen. Hierzu kam, daß Denkfreyheit und gesunde Philosophie sich mit dem schwärmerischen Glauben am Koran, bey dem großen Haufen nicht vereinbaren, mithin, bey der Neuheit der Religion, nicht viel Platz greifen konnten. Unter den Arabern endlich nahm Aufklärung und Wissenschaft einen den Griechen und Römern entgegengesetzten Gang. In Griechenland und Rom war schon des Volks beträchtlichster Theil, zur Annahme höherer Kenntnisse allmählig vorbereitet, und am Geiste hinlänglich bearbeitet, um selbst Geschmack an bessern Einsichten zu finden; hier stieg die Aufklärung von unten bis zu den höhern Ständen hinauf. Die, welche bessere Kenntnisse lehrten und verbreiteten, nebst denen, welche sie begierig aufnahmen, waren größten Theils aus der mittlern Volksklasse. In Arabien hergegen war der größte Haufe, nebst dem Mittelstande, in allen obern Regionen des menschlichen Wissens gänzlich Fremdling, ja nicht einmal zum Hinaufsteigen hinlänglich vorbereitet. Die Regenten waren es zuerst, welche den Werth von Wissenschaften durch den Dienst empfanden, den sie ihrer Gesundheit leisteten; die Regenten waren es, welche ihrem Volke bessere Kenntnisse empfahlen; die Regenten waren es, welche durch glänzende Belohnungen und vertraulichern Umgang, diesen Kenntnissen Würde und Achtung verschaffen. Unter den Arabern also stieg die Aufklärung von oben herunter.

Wo die Wissenschaften von oben her allein befördert werden, da gleichen sie einer künstlich getriebenen Pflanze, die kurzes Leben hat, und bey der geringsten Unordnung im Treiben, zu Grunde geht. So lange die Freygebigkeit der Khalifen dauerte, und ihre Größe sie mit Reichthümern über-

überhäufte; so lange ihr Geschmack an Kenntnissen nicht durch Wollüste abgestumpft ward, blühten unter den Arabern die Wissenschaften; daher die kurze Dauer dieser glänzenden Erscheinung, und der beym ersten Anblick unerklärliche Grad von Unwissenheit, worin dies Volk eben so schnell wieder zurück fiel, als es sich daraus erhoben hatte. Unter al Mamun wurden Männer von ausgezeichneten Kenntnissen an den Hof gerufen, und glänzend belohnt 1) Er stiftete eine Art von Akademie der Wissenschaften, in einem Gebäude, wo die Gelehrten sich versammleten, und über schwere Fragen sich unterredeten. Solchen Versammlungen wohnte Al Mamun selbst bey 2). Den Gelehrten begegnete er mit vorzüglicher Achtung, und nannte sie gemeinhin die Lehrer des menschlichen Verstandes; sie sind Lichter, sprach er, welche die Finsternisse der Unwissenheit, der Mutter aller Barbarey und Wildheit, zerstreuen 3). Philosophen der Griechen waren vor ihm den Arabern wenig bekannt; er beförderte vornemlich das Studium der Weltweisheit, durch Uebersetzungen des Plato, Aristoteles, und anderer Werke. Er bat sogar die griechischen Kaiser um Bücher, sie übersetzen zu lassen 4). Seine, mit unermeßlichen Kosten angelegten Büchersammlungen, standen jedem offen; er errichtete Sternwarten, und führte Gebäude zu Wohnungen für die auf, welche er zu Lehrern der Wissenschaften bestellt hatte. Er selbst war gelehrt in dem

1) Guthrie u. Gray S. 684. 2) Marigny Geschichte der Araber Th. 2. S. 529. Haymann Geschichte der gelehrten Gesellschaften S. 268. 3) Marigny am angef. Orte. 4) Christoph Carl Fabricius diss. de studio philos. Graec. inter Arabes. Altorf 1745. p. 7. Leo African. ap. Fabric. in Bibl. Graec. Vol. XIII. p. 260. Abulpharag. hist. dynastiar. p. 160.

dem Maaße, daß er richtigere astronomische Tafeln verfertigte. Selbst der Hof folgte dem Beyspiel des Beherrschers, und beeiferte sich, Vorzüge in Kenntnissen zu erlangen. Bagdad war der Mittelpunkt alles höhern Lichtes, und die Zuflucht aller, die in Kenntnissen sich auszeichneten 1).

Die Wirkung solcher Aufklärung ward auch im übrigen Thun des Khalifen sichtbar; er war nicht nur Christenfreund, sondern verwarf auch manchen Muselmannischen Aberglauben. Die Aristotelische und Neu-Platonische Philosophie galt am Hofe der Khalifen am meisten; weil sie bey den Griechen damals die einzige war, mithin am meisten angepriesen ward; auch überdem der feurigen Einbildungskraft des Morgenlandes am stärksten Nahrung verschafte. Des Khalifen freyere Denkungsart gab den Philosophen Muth, ihre Untersuchungen auf den Glauben öffentlich anzuwenden, und so in der Arabischen Theologie nie erhörte Streitigkeiten und Partheyen zu erzeugen. Man untersuchte, nach Alexandrinischer Weise, ob Gottes Eigenschaften von seinem Wesen unterschieden seyn? ob immer das beste das sey, was Gott um seiner Geschöpfe willen thue? ob der Koran erschaffen oder ewig: ob er das vollkommenste Buch sey? ob Gott blos allgemeinen, oder auch individuellen Einfluß in jede Handlung der Menschen habe? die dies verneinten, hießen Motazalim, die es bejahten, wurden für Rechtgläubige geachtet.

So groß und allgemein war unter den Mohammedanern der Eifer für den rechten Glauben, so gering und eingeschränkt die Vorbereitung zu bessern Einsichten, daß

1) Marigny Th. 2. S. 527 ff.

daß der bey weitem vernunftmäßigere Lehrbegriff der Philosophen mit dem Namen der Ketzerey gebrandmarkt, und bey dem großen Haufen verhaßt gemacht ward. Diese schwärmerische Rechtgläubigkeit schränkte die Philosophie in Bagdad sehr ein, und war wesentliches Hinderniß, daß sie weder tief wurzeln, noch weiten Raum gewinnen konnte 1). Al Mamuns richtiger und scharfer Verstand ergriff die Parthey der Philosophen; aber, obgleich Regent und Pabst, mußte er dennoch die Wirkung des blinden Rechtglaubens erfahren. Die Altgläubigen verketzerten ihn öffentlich, schrieen ihn als Urheber alles Religionsverderbens und Vater alles Irrsaals aus; ja einer schrieb im Feuereifer; Gott werde unfehlbar den Beherrscher der Gläubigen strafen, daß er die Muselmannische Frömmigkeit durch die Philosophie in Verwirrung gebracht habe 2). Die Muselmannischen Päbste handelten demnach ganz den christlichen, dieser und der folgenden Zeit entgegen; jene beförderten das Studium der heidnischen Philosophie, diese hinderten es aus allen Kräften; jene giengen in Abstellung des alten Aberglaubens, diese in Erhaltung und Einführung eines neuen, ihren Unterthanen mit Beyspiel vor; jene waren die ersten, diese allemal die lezten, die Religion von den Schlacken alberner Menschensatzungen zu reinigen. Davon waren wol die Ursachen, daß jene von der Verwirrung, welche die Vernunft in alten, ohne sie gemachten, oder angenommenen Religionslehren anrichtet, noch keine Erfahrung hatten; daß jene die weltliche Macht schon be-

1) Fabricii diss. de stud. philos. Graec. inter Arabes, p. 27.
2) Marigny Th. 2. S. 565, 568. Gray und Guthrie S. 696. Pocock specimen hist. Arabum, p. 166. Oxon. 1650.

besaßen, die diese durch allgemeine Finsterniß erringen wollten; und daß jene von Jugend auf an freyes Selbstdenken, durch Umgang mit denkenden Männern gebildet, diese in dumpfen Klöstern vom Dämon der herrschenden Kirchenzucht an Herz und Geist gelähmt wurden.

Die Sprache der Griechen erlernten die Araber selten, bloß Uebersetzungen, und die dazu sehr flüchtig, auf Befehl des Oberherrn, und ohne den Zügel strenger Kritik gemacht, schlossen ihnen die Philosophie der Griechen auf 1), der lebendige Hauch griechischer Denkart fachte sie daher nicht an, und die Geist weckenden Wendungen der größten Geister spornten ihren Verstand nicht zu neuen Forschungen. Sie klebten fast nur am todten Buchstaben, und nagten am dürren Knochen einiger oft mehr subtilen, als brauchbaren Streitfragen. Daher kam, daß die Araber, alles angewandten Anstrengens unerachtet, den Griechen nicht weit vorliefen, und daß ihre Philosophie nicht die anziehende Gestalt gewann, wodurch sie dem großen Haufen gefallen, und allgemeinen Eifer erwecken kann. Sonder Zweifel trug auch dies bey, daß höhere Aufklärung wenig Wurzel unter den Arabern faßte.

Zum Glück für das Wohl der Menschheit, hatte sich der Khalifen Herrschaft zu weit verbreitet, als daß des Oberhauptes Einheit lange Dauer hätte behalten können. Diese Einheit ward überdem mehr von dem Glauben an die unmittelbare Folge auf Mohammeds Lehrstuhle, und die Heiligkeit der Personen, als von der Macht und strengen Unterordnung der Heere und deren Befehlshaber, aufrecht gehalten. Die Khalifen, zu wenig in den Künsten der

1) Gray und Guthrie S. 705.

der höhern Staatskunst erfahren, weil sie zu schnell, und ohne erforderliche Vorbereitungen, zu unermeßlicher Macht gelangten; und weil Länge der Zeit, wie bey den Eroberungen der Römer, durch Gewohnheit und Vorurtheil, keine feste Unterordnung bewirkte, vermochten nicht alle Theile ihrer Herrschaft, und alle Werkzeuge ihrer Eroberungen fest genug an ihre Person zu knüpfen. Sobald daher das Vorurtheil von der Heiligkeit und nothwendigen Einheit des Beherrschers der Gläubigen, durch die Haabsucht und Herrschbegierde der großen Statthalter, oder Befehlshaber von Heeren, verjagt ward, und die Ehrsucht zwischen geistlicher und weltlicher Einheit des Oberhauptes der Religion unterscheiden lehrte, ward die lezte Einheit in Kurzem aufgehoben; ja manche erkühnten sich sogar die erste zu vernichten, und auch im Geistlichen sich den Khalifen zu Bagdad entgegen zu stellen. Spanien war das erste Glied, welches sich vom Ganzen loß riß, und, wegen weiter Entfernung vom Mittelpunkte des Reichs, nicht minder, als wegen Unthätigkeit der Beherrscher in Bagdad, unter eignen Khalifen bestand. Reichthum erzeugte auch hier Pracht und Verschwendung, und gab den Wissenschaften gleichen Schwung, wie im Morgenlande. Al Hakem übertraf an Pracht bey weitem alle Fürsten im Abendlande 1). Mit der Entfernung von dem Geburtsorte des Islamismus nahm die Anhänglichkeit an den rechten Glauben ab, und wie man sich erkühnt hatte, die Personen der Nachfolger auf Mohammeds Stuhle, als Oberhäupter des wahren Glaubens herabzusetzen, so glaubte man auch in den Lehren selbst, an die Dogmen des Morgenlandes nicht unabänderlich gebunden zu seyn. In Spanien, Afrika und Ae-

1) Gray und Guthrie S. 687.

Aegypten, war daher die Denkfreyheit größer, als in den Gegenden des Morgenlandes; und darum wagte hier die Philosophie kühnere Schritte 1).

Von nun an fängt die Macht der Khalifen fast eben so schnell an zu fallen, als sie vorher gestiegen war. Sicher, wegen der Größe ihres Gebiets: weichlich, durch Verschwendung der ungeheuren Einkünfte; verdorben in der Erziehung, da sie durch Erbrecht zur Regierung gelangten, und durch persönliche Verdienste gegen mächtige Feinde sich nicht zu erhalten wußten, sanken sie in Ausschweifungen der Liebe und des Weins, und wurden, wie alle Erben großer Reiche, kraftlose Wollüstlinge. Von nun an (833) hoben Schwärmereyen und Empörungen ihr Haupt empor, bis die mächtigsten Stadthalter sich nach einander los rissen, und unabhängige Reiche stifteten. Ihrem eignen Volke nicht mehr trauend, nahmen die Khalifen Türken in ihre Dienste: durch Tapferkeit und Kriegsgeschicklichkeit machten diese sich erst unentbehrlich, zuletzt herrschend; so daß das Khalifat in militärischen Despotismus ausartete, und von der türkischen Leibwache nach Gefallen Khalifen erhoben und gestürzt wurden. Ihrer freyen, nach Muselmannischen Begriffen nicht selten irreligiösen Denkart halber, bedurften die Khalifen fremden Schutzes 2); vielleicht auch, weil der Muth ihrer Araber abnahm, und, wie bey den Römern, aus nordlichen und rauhen Gegenden, Krieger mußten herbeygeholt werden. Motassem führte das zuerst ein; sein Sohn Mota-

1) Fabricii diss. de stud. philos. Graec. inter Arabes. p. 27.
2) Guthrie und Gray S. 709. 724. 734. Abulpharag. Chron. Syriac. p. 165.

Motawackel, ein allgemein verhaßter Tyrann, bedurfte solchen Schutzes noch mehr, und vergrößerte das Uebel 1).

Schon im Jahr 862 war der Türken Gewalt so groß, daß keiner sich dem Willen ihrer Befehlshaber zu widersetzen wagte; bald hernach waren alle Einkünfte, wegen Verschwendung und Abfalls von Provinzen, so erschöpft, daß al Mohtadi an allen Enden Einschränkungen, zur Sparung, einführen mußte 2). Der Türken Uebermacht wuchs indeß täglich, alle Bemühungen der Khalifen, als ihre Fühllosigkeit den Drnck endlich inne ward, sie zum Gehorsam zu bringen, waren vergebens. Die Türken vielmehr, gereizt durch der Khalifen Schwäche, beunruhigten ihr Reich mit immer neuen Einfällen, und obgleich verschiedentlich ihre großen Heere geschlagen wurden, kamen sie dennoch stets zahlreicher wieder 3).

Zu dem allen füge man, daß auch hier geschah, was bey jeder anhaltenden Schwäche der Regenten geschehen ist, und geschehen wird, daß die Stadthalter der Khalifen, einer nach dem andern, ihrer Herrschaft sich entzogen, und vermöge natürlichen Strebens der Menschennatur nach Freyheit und Herrschaft, eigene Staaten errichteten (933); daß eben daher im Innern dieses jüngst so mächtigen Reiches, alles in beständiger Gährung war, und blos das Schwerdt über das Recht zu herrschen entschied 4). Diese Unruhen hatten die Khalifen selbst befördert, indem ihre Trägheit dieselben Provinzen von Vater auf Sohn, in der Verwaltung übergehen ließ, und eben dadurch der Stadt-

1) Gibbon hist. of the decline and fall of the Rom. Empire. T. IX. p 381. 382. 2) Guthrie und Gray S. 750. 764. 3) Ebend. S. 818. 4) Ebend. S. 864.

Stadthalter Herrschsucht reizte und bestärkte 1). Hier geschah, was im Westen zur nemlichen Zeit geschehen wollte, und unfehlbar geschehen wäre, hätte nicht der thätigere und größere Geist seiner Monarchen, das Uebel zur rechten Zeit kräftig eingedämmt. Der nemliche Geist herrschte, wegen Aehnlichkeit in der Lage der Dinge, unter den entferntesten Völkern vom Aufgang zum Niedergang. Eben diese Zerstückelung des Reichs der Khalifen, schafte dem griechischen Reiche, das nur durch die Schwäche seiner Nachbarn noch bestand, längere Dauer, und einige neue Kräfte, in der Wiedererlangung etlicher verlohrner Provinzen 2). Zerfiel der Saracenische Coloß nicht in sich selbst, dann ward Constantinopel früher erobert, und gerieth diese Stadt um einige Jahrhunderte früher den Mohammedanern in die Hände: dann fanden die dort vertriebenen Wissenschaften im Westen keine Aufnahme, und ganz Europa seufzete allem Ansehen nach jezt noch unter der Barbarey der Scholastiker.

Aus eben dieser Schwäche suchten ehrsüchtige Betrüger Vortheil zu ziehen: fast täglich stunden neue Sektenstifter unter den ehrwürdigen Namen von Propheten auf, denen der Araber natürlicher Hang zur Schwärmerey, es nie an zahlreichen Anhängern gebrechen ließ. Diese Schwärmer, um sich mehr zu bevestigen, ermangelten nicht, Aufruhr und Bürgerkrieg zu erregen, so daß von allen Seiten diese schönsten Gegenden des Erdbodens, ein Greuel der Verheerung wurden 3). So vielen Feinden zu widerstehen, war der Khalifen Indolenz und Weibersucht zu schwach:

1) Gibbon. T. IX. p. 368. 2) Ibid. p. 393. 3) Guthrie und Gray S. 866.

schwach: im Gefühl solchen Unvermögens bestimmte sich, oder ward vielmehr der Khalife al Radi bestimmt, die ganze weltliche Macht und Hoheit dem kriegerischen Ebn Rayeck abzutreten, und für sich blos die Würde eines geistlichen Oberhauptes zu behalten (935). Von nun an waren die Khalifen in völliger Gewalt ihrer eignen Bedienten, eben so wie die fränkischen Könige kurz vorher in der ihrer Majorum Domus, sie waren Scheinwesen, welchen des Volks Vorurtheil nur noch einiges Ansehen in Ernennung der Personen zu dieser weltlichen Würde übrig ließ 2).

Aber auch dieser, mit morgenländischer Großsprecherey betitelte Herr der Herren (Emir al Omrah), hatte nur wenigen zu gebieten; vom unübersehlichen Reiche voriger Khalifen war nichts übrig, als Bagdad, mit seinen nächst anliegenden Gegenden, alles übrige hatte ein Schwarm kleiner Herren unter sich vertheilt 2). In so weit einige dieser kleinen Herrn an Wissenschaften Geschmack fanden, erhielten sie sich noch, und manche gaben, aus altem Herkommen vielleicht, oder um von Dichtern Süßigkeiten sich sagen zu lassen, den Gelehrten noch Unterstützung; daher jezt der Verfall noch nicht so sichtbar ward, unerachtet schon jezt den Wissenschaften völliges Verderben, in allen Provinzen der Araber bereitet war 3).

Nicht lange hernach ward dieser Verfall sichtbar; die stete Verwirrung, nebst dem Blutvergießen von innen; die Kriege, besonders mit den Türken, von außen, führten schnell völlige Barbarey herein (1025). Die Seljucidi-

1) Guthrie und Gray S. 870. 2) Ebend. 880. 3) Ebend. S. 906. 914. Th. II. S. 17.

cidischen Türken endlich, ein von aller höhern Veredlung weit abstehendes Volk, vollendeten diesen Untergang; nicht lange nach ihrer Erscheinung unterwarfen sich seine Anführer, am meisten Togrul Bey, erst den Khalifen, hernach die übrigen unter sich getrennten Fürsten. Endlich ward der lezte Khalif, Mostasem, von dem Mogolischen Fürsten Holagon, einem Nachfolger Dschengis Chans, nach der Eroberung von Bagdad, zum Tode verurtheilt 1). (1258)

Eben diese Mogolen, unter und nach Dschengis Chan, bezwangen die Seljuciden, nachdem innere Spaltungen ihr Reich zerstückelt hatten. Auch das Mogolische unermeßliche Reich zerfiel in kurzem, und bot dadurch Othman, dem Stifter des Ottomannischen Kaiserthums, seinen Nacken. Dieser erschien zuerst mit einem geringen, aber desto tapferern Heere, und entriß den Griechen Nikomedien; sein Nachfolger Orchan eroberte Bithynien und Anatolien (1326), und gieng von da herüber nach Europa (1341), auch hier den Griechen Abbruch zu thun 2).

Die griechischen Kayser, immer mehr bedrängt, suchten wiederholt bey den Abendländern durch Gesandschaften, und in eigner Person, vergebens Unterstützung. Diese Gesandten waren es, welche die ersten Kenntnisse griechischer Gelehrsamkeit nach Italien brachten. Endlich, nachdem das gewaltige Reich Constantins auf die traurigen Reste der Hauptstadt, und deren nächste Ortschaften zusammengeschrumpft war, und fast blos durch der Ottomannen Gna-

1) Ebendas. Th. II. S. 90. 95. 110. 179. Gibbon. T. X. p. 196. XI. p. 212. 2) Gibbon T. XI. p. 226. Abulphar. Chron. Syriacum. p. 234 sq.

Gnade, oder Furcht vor den Festungswerken stand, ward es mit Eroberung Constantinopels vom kühnen Mahomet II. auf immer vernichtet 1). Selbst in der äußersten Bedrängniß verließ die Griechen ihr Zelotensinn nicht; der Pöbel schreckte durch Aufruhr, die Mönche durch Machtsprüche, den unglücklichen Constantin ab, im Uebergange zur lateinischen Kirche, vom Abendlande Beystand zu erlangen. Schon eingeschlossen von den Türken, hoften sie auf Wunder mehr, denn auf Stärke des Arms, und entsagten mit rechtgläubiger Kleinmuth, der Vertheidigung ihres Vaterlandes. Der sich wehrenden waren wenige, und diese wenige waren meistens Abendländer; nur Constantin hatte Muth genug, unter seines Reiches Ruinen, durch äußerste Vertheidigung, sich zu begraben (1453) 2).

Während die Saracenen sich mit Riesenschritten der höhern Aufklärung näherten, giengen alle Bemühungen des westlichen Europa dahin, und reichten kaum zu, einige Funken besserer Kenntnisse zu erhalten; nur mit Mühe vermochte es, diesen Funken vor gänzlicher Verlöschung zu bewahren, und den Keim der Wissenschaften vor dem Verderben zu schützen. Das große Verdienst diesen Funken genährt zu haben, kommt außer allem Streite der Geistlichkeit zu. Sie, die vermöge der Einrichtungen unter den Christen bestimmt war, das Volk zu lehren, und mit den Vorschriften der Offenbarung bekannt zu machen, fühlte die Nothwendigkeit besserer Einsichten, und ward um Rathgeberin, Trösterin und Leiterin des großen Haufens zu seyn, genöthigt, einen Vorrath höherer Kenntnisse unter sich aufzubewahren. Das Gefühl ihrer eignen Würde,

1) Gibbon T. XII. p. 1. 2) Ibid. p. 22.

Würde, und die Achtung des rohen Menschen gegen bessere Begriffe, erhielt überdem bey ihr einige Gelehrsamkeit in wirksamer Schätzung. Alles endlich, was höhere Fähigkeit, nebst emporstrebendem Geiste besaß, widmete sich, aus den niedern Volksklassen vorzüglich, dem geistlichen Stande, als dem einzigen, der außer dem Kriegsstande, welchen der Reichere und der Adel sich zu eigen gemacht hatte, Ehre, Ansehen und ruhiges Leben verschaffen konnte. In der Einsamkeit der Klöster, und durch klösterliche Zucht größtentheils gebildet, fanden etliche Edle am Studieren ihr einziges Vergnügen, und mithin waren immer hie und da einige Männer von tiefern Kenntnissen vorhanden, die von der alten Erbschaft Gebrauch machten, und Nachahmer bildeten. Deshalb waren es in den ersten Zeiten des Verfalls der Wissenschaften blos einige Klöster, deren Eifer etwas von alter Gelehrsamkeit aufbewahrte. Im sechsten Jahrhunderte wurde auf der Insel Lerina, und in einigen andern Klöstern, eine Vorkehrung getroffen, die Mönche zu mehrerer Gelehrsamkeit zu bilden. Auch legten die Benediktiner in ihren Klöstern Schulen an, zum Unterricht künftiger Mönche, und erhielten dadurch die lateinische Sprache, nebst einigen Büchern 1). In Italien, und nach dessen Beyspiele, auch in Frankreich, ward von der Geistlichkeit angeordnet, daß die Presbyters oder Pfarrer, einigen Unterricht in Haltung von Schulen, mittheilen sollten. Dieser Unterricht aber erstreckte sich nur auf die zu geistlichen Aemtern bestimmten, die andern über-

1) Keuffel hist. scholarum inter Christianos, p. 144. 139 sq. Ueber die Geschichte der Lehranstalten des Mittelalters, S. Meiners historische Vergleichung der Sitten 2c. des Mittelalters, Band 2. S. 346 ff.

überließ man ihrem Schicksale; selbst bey diesen ward nur auf das Absingen der Psalmen und Lesen der Religionsbücher gesehen 1). Auch war in manchen Klöstern eingeführt, daß die Mönche täglich gewisse Stücke in den Kirchenvätern lesen mußten, mithin die Erhaltung und Anlegung einiger geringen Büchersammlungen, ihnen Nothwendigkeit ward 2). Selbst den Päbsten war die Erhaltung besserer Kenntnisse unter der Geistlichkeit sehr angelegentlich: Eugen II. verordnete (826), daß in allen Bißthümern Italiens Lehrer angestellt würden, die gelehrte Kenntnisse, nebst den freyen Künsten, den Geistlichen stets vortrügen 3).

Als hierauf das Ansehen der hohen Geistlichkeit bey den Beherrschern der Barbaren sich vermehrte; und dies Ansehen, außer der Befriedigung der Herrschsucht, ansehnliche Vortheile, in beträchtlichen Schenkungen und Vermehrungen des Einkommens, im Gefolge hatte: ward die Geistlichkeit, und insbesondere was den Namen Bischof führte, zur Aufrechthaltung und Erweiterung des Kreises von Kenntnissen noch kräftiger ermuntert 4). Es ruhte nemlich dies Ansehen auf der Achtung gegen tiefere und weitere Einsichten, und auf dem Bedürfniß von Begriffen, die den rohen Regenten mangelten. Die Bischöfe, nebst ihrer untergeordneten Geistlichkeit, waren ferner Unterhändler und Mittler zwischen dem Volke und seinen Beherrschern; war das Volk unruhig und mißvergnügt, oder waren Partheyen zu gewinnen, zu machen, und zu zernichten: dann

1) Keuffel hist. scholarum inter Christian. p. 135. 2) Cramers Fortsetzung von Bossuets Weltgesch. 5te Forts. S. 60. 3) Keuffel p. 223. 4) Schmid Gesch. der Deutschen, Buch 2, Kap. 6. S. 196.

dann mußten die Bischöfe Lenker der Herzen seyn, und die schwachen Regenten aus Verlegenheiten befreyen. Auch an der gesetzgebenden Macht bekamen sie dadurch Theil, daß ihnen oblag, die Gesetze mit der Religion in Uebereinstimmung zu bringen, und zu entscheiden, ob die Gesetze mit der Religion stritten. Auf solche Art gelangten sie endlich auch dahin, vor allen andern, zu Erziehern der königlichen Kinder im fränkischen Reiche gewählt zu werden, woraus ihnen große Vortheile zuwuchsen; indem sie den zarten Gemüthern ihren Vorzug und Vorrang vor allen übrigen Ständen tief einprägten, sie biegsam gegen die Vorschriften ihres Standes machten, und beständigen Einfluß auf sie gründeten. An den Königen der Franken hat dies die Geschichte besonders bemerklich gemacht; schon bey Childebert brachten es die Bischöfe dahin, daß Befehl ausgieng: wer seinen Bischof nicht hörte, sollte vom königlichen Pallast gänzlich ausgeschlossen, und seiner Güter verlustig seyn 1).

Bey solchen Aussichten auf Ehre, Vortheil und sinnlichen Genuß, wer wundert sich, daß die Geistlichkeit eifrig bemüht war, alle übrigen an Kenntnissen zu übertreffen, und Gelehrsamkeit unter sich zu erhalten? Auch war sie damals allein im Besitze einiger bessern Kenntnisse; Rechtsgelehrte entbehrte die Rohheit und Einfachheit der Staaten leicht, und in verwickelten Fällen, ward die Geistlichkeit zu Rath gezogen. Aerzte waren den noch der Natur gemäß lebenden, und von Gesundheit und Stärke strotzenden Barbaren überflüßig.

Darum

1) Schmid Gesch. der Deutschen Buch 2. Kap. 9. S. 193. 196. 198.

Darum war zur selben Zeit auch der Glaube herrschend, Gelehrsamkeit und bessere Kenntnisse gehören nur der Geistlichkeit, seyen allen übrigen entbehrlich. Der Barbar, vom Geschmacke an Ausbildung des Verstandes noch weit entfernt, setzte seine Ehre nur in körperlicher Stärke, und Geschicklichkeit zum Kriege. Das Beyspiel der Merovingischen Könige, zu deren Erziehung Gelehrsamkeit gehörte, und deren einige besondern Fleiß darauf wandten, wie denn Chilperich das Alphabet zu bereichern, die Theologie zu verbessern, und die Juden zu bekehren, sich vorgesetzt hatte, wirkte wenig auf ein Volk von so geringen Begriffen, bey welchem überdem Krieg und Kriegsgeschrey, die sanftern Töne der Musen unvernehmlich machten. Selbst unter den Geistlichen waren wenige, die sich mehrerer Einsichten rühmen konnten. Eine Verordnung, keiner sollte in diesen Stand aufgenommen werden, der nicht zu lesen verstünde, konnte kaum diesen ersten Anfang aller Gelehrsamkeit unter ihnen aufrecht erhalten. Ein alter Chronikenschreiber klagt daher über das Alter der Welt, und die Abnahme des Menschenverstandes 1).

Daß in diesen finstern Zeiten die Sprache der Römer beybehalten ward, um mit der Gottheit öffentlich zu reden, und die Kirchengebräuche zu verrichten, ist eine der entfernten und wesentlich mitwirkenden Ursachen zu höherer Aufklärung, und Erweckung der Wissenschaften. In diese Sprache waren von Alters her die heiligen Bücher der Christen, ihre feyerlichen Gesänge, Gebete, und gottesdienstlichen Formeln gekleidet worden, und wie in den Gesetzen, so

1) Schmid Geschichte der Deutschen Buch 2. Kap. 6. S. 143. 144. 145.

so behielten sie die Barbaren im Gottesdienste bey. Sie gewann durch das Alter selbst eine Ehrfurcht, die nicht gestattete, daran zu denken, daß die Sprache des gemeinen Lebens zum Gottesdienste wesentlich erfordert werde; die Einfalt der Zeiten überdem ließ sich nicht beyfallen, daß Verstand und Geist zur Religion erfordert werde, indem man in gedankenlose Beobachtung äußerer Gebräuche das Wesen der Religion setzte. Der Barbar, des Denkens nicht gewohnt, und zum Denken unfähig, klebte gern an verstandlosen Worten, und ihm bedeutungslosen Ceremonien: er folgte blind dem alten Herkommen, und ließ gern die Beybehaltung einer ihm fremd gewordenen Sprache sich gefallen. Zudem hatte, nach der großen Trennung des Abendlandes vom Morgenlande, das Abendland den Namen der lateinischen Kirche angenommen, und diesen mit Recht führen zu können, achtete man für nothwendig, dem Gottesdienste die lateinische Sprache zu lassen. Endlich war der klügern und feinern Geistlichkeit diese Sprache in mancher Rücksicht zu vortheilhaft, um nicht ihre Erhaltung zu suchen. Die Weltlichen verstanden sie wenig, oder gar nicht; die Geistlichen waren in ihrem alleinigen Besitze; sie behielten mithin schon dadurch ein großes Uebergewicht, indem nur bey ihnen in allen Zweifelsfällen Entscheidung erlangt werden konnte. Sie konnten jedesmal die Aussprüche der Religion nach ihrem Vortheile deuten, sie konnten Vorurtheile nach Gefallen unterhalten, oder einführen: kurz, sie gründeten darauf eine weit verbreitete Herrschaft. Wie denn erzählt wird, daß einst bey einem Streite zwischen dem Geistlichen und seinen Pfarrkindern, über die Pflasterung der Kirche, der Geistliche, durch den Spruch paveant illi, ego non paueam, die Widerspänstigen zu Paaren getrieben habe. Er behauptete, und sie glaub=

glaubten, pauere sey mit dem Französischen paver gleichbedeutend. Sonder Zweifel hätte das Wiederaufleben besserer Kenntnisse mit weit mehr Schwierigkeiten zu kämpfen gehabt, und die höhere Cultur wäre viel langsamer fortgerückt, wenn auch die Sprache der Gelehrsamkeit erstorben wäre.

Wie ganz anders wäre alles geworden, hätten jene Barbaren sich zuerst des griechischen Theils der Römer-Monarchie bemächtigt, und die griechische Sprache dadurch zur herrschenden, hernach zur gelehrten gemacht! Wie viel bequemer war diese zu Ausdrücken aller wissenschaftlichen Begriffe, wie weit schon über die lateinische an würklichem Reichthum! Wie weit auch an Schriften aller Art, besonders solchen, die den Verstand aufklären, und das Herz bilden! Also wie viel schneller hätten alle Kenntnisse sich erweitern und verbreiten müssen! Wie viel bequemer wäre das für uns jezt, die wir das Lateinische füglich entbehren könnten! So scheint es, wie wenn es nur schiene? Wie wenn diese Vortheile, von weit größern Nachtheilen wären überwogen worden? Gedächtnißgelehrsamkeit wäre wol unstreitig mehr befördert und erleichtert worden; aber auch Vernunfterkenntniß, eigentliches Nachdenken? Im Oriente war überhaupt Gelehrsamkeit gemeiner, Bücher waren häufiger als im Abendlande. Die Barbaren also, dorthin versetzt, hätten geschwinder mit allen Kenntnissen sich gesättigt. In griechischer Sprache waren Bücher über alle Wissenschaften in beträchtlicher Menge vorhanden, worin alle Fragen untersucht, und auf eine oder die andre Art entschieden waren. Im Abendlande, am meisten in Frankreich, waren Bücher seltener: man mußte also mehr denken, je weniger man der unthätigern Befriedigung des

Lesens

Lesens nachhängen konnte. Der lateinischen Bücher über Verstandeskenntnisse sind überhaupt weniger; also war man gezwungen, durch eignes Denken manches zu ergrübeln, mithin dem Verstande mehr Ausbildung, und was am meisten werth ist, mehr Selbstständigkeit zu geben. Höchst wahrscheinlich wäre in jenen rohen Zeiten, aus früherer Bekanntschaft mit den Griechen erfolgt, daß man ihre Systeme und Grundsätze erneuert, von vorne durchdisputirt, nicht verbessert noch erweitert hätte; wie es in Rom, Alexandria, und bey den Arabern erfolgte. Mit welchem Eifer nahmen nicht die Scholastiker Aristoteles Begriffe und Grundsätze an, sobald sie ihnen bekannt wurden! Wie schworen sie nicht zur Fahne der Arabischen Sekten, als deren Bücher zu ihnen kamen! Wie würden sie also nicht den Griechen nachgebetet haben! Blos Mangel an mehreren Werken der Philosophie in der ihnen allein bekannten Sprache der Römer, nebst Unzulänglichkeit dieser Werke zur Entscheidung aller philosophischen Fragen, erhielt sie in der Nothwendigkeit des eignen Denkens.

Alle diese Vorkehrungen der Geistlichkeit hatten geringe Wirkung, sie richteten nicht mehr aus, als daß einiger Saame von Kenntnissen erhalten ward, und würden, so lange die Aufklärung ihnen allein anvertraut blieb, nie glänzende Folgen gehabt haben. Zufrieden mit einigen Stufen der Hervorragung über die andre Menschheit, wegen eignen Vortheils aus der Einfalt aller übrigen, hätte sie nie Wissenschaften allgemein werden, noch zu großer Erweiterung gelangen lassen. Zum Glücke der Menschheit ward jezt von einer andern Seite, und aus ganz andern Triebfedern, für Verbreitung und Verbesserung der Kenntnisse gesorgt. Es traten im achten Jahrhunderte Monarchen

chen auf, denen höhere Aufklärung am Herzen lag, und die zu ihrer Beförderung wirksame Anstalten machten.

Carl, Pipins Sohn, mit vollstem Rechte der Große zugenahmt, stieg auf den fränkischen Thron (768), und ward einer der größten Wohlthäter der Menschheit. Sein viel umfassender Geist eilte schnell über die Gränzen damaliger Einsichten hinweg, und erblickte hinter ihnen, in dunkler Ferne ein unermeßliches Feld, erblickte zugleich den wesentlichen Vortheil dieser Kenntnisse für das Allgemeine. Sein erfinderischer Verstand, welchen er in Entdeckung einer größern Art Schiffe, als die damals gewöhnlichen zu Tage legte 1), ließ ihn weit größere Verbesserungen aller menschlichen Künste und Wissenschaften in kommenden Jahrhunderten ahnden. Sein rastlos thätiger, und nach neuen Aussichten dürstender Geist, gestattete ihm keine Muße; selbst über der Tafel ließ er sich aus den Schriften der Alten vorlesen 2), und war, so viel seine Kriege gestatteten, im Lesen und Studieren unermüdet; hätte ich nur, pflegte er zu sagen, ein Dutzend solcher Männer, als Augustin und Hieronymus waren 3)! Selbst auf seinen Reisen ließ er von einigen Gelehrten sich begleiten, um keine Zeit ohne Erweiterung seiner Kenntnisse zu verlieren 4).

Den Durst nach höhern Einsichten zu stillen, berief Carl die Gelehrten, so viel ihrer bekannt wurden, an seinen Hof, überhäufte sie mit Belohnungen, munterte sie durch vertraulichen Umgang, und durch ihr Beyspiel andere

1) Cramer Fortsetzung von Bossuets Weltgesch. 1te Forts. S. 678. 2) Cramer a. a. O. 5te Forts. S. 116. 3) Cramer Forts. 1. S. 685. 4) Crevier hist. de l'Univers de Paris T. I. p. 27.

dere auf. Daraus entstand an seinem Hofe eine Art von Gesellschaft der Wissenschaften, bekannt unter dem Namen schola Palatina. Die Mitglieder dieser Gesellschaft bedienten sich eigner dazu erkohrner Namen; Alcuin, aus Engelland her berufen, hieß Flaccus Albinus, Carl selbst nannte sich David. Die Mitglieder dieser Gesellschaft waren überdem bestimmt, den vornehmsten Hofbedienten, ja auch Leuten geringern Standes, Unterricht in der Grammatik, Musik, Redekunst, der Vernunftlehre, und Theologie zu geben. Unter Grammatik verstand man auch die Philologie, oder die Kunst lateinische Schriftsteller zu erklären, die sich aber damals nur auf wenige und spätere erstreckte; unter Philosophie aber meinte man, mit damals hergebrachtem Namen Dialektik, die eigentliche Logik, nebst dem was wir Ontologie nennen 1). Die Dürftigkeit der Nachrichten gestattet keine feste Entscheidung, ob der Unterricht der Vornehmen und Geringen, wie einige vermuthen, unter zwey verschiedene Schulen vertheilt war 2).

Solcher Eifer eines großen, und von den Seinen verehrten Monarchen, reizte die ihn zunächst umgebenden zu eifriger Nachahmung; Carls Hof ward in Kurzem ein gelehrter Hof, an welchem selbst Personen vom andern Geschlechte, an der Aufklärung in dem Maaße Theil nahmen, daß sie in der Sternkunde wohl bewandert waren. Nicht zufrieden, in den Hofleuten eine Begierde nach Kenntnissen entzündet zu haben, wollte Carl das wohlthätige Licht über sein ganzes Reich verbreitet wissen. Er befahl, daß in den Klöstern und auf den Domstiftern, Schulen angelegt würden, und mehrere Bischöfe erfüllten den Befehl ihres Ober-

1) Crevier p. 46. 80. 81. Cramer a. a. O. 2) Ebend.

Oberherrn mit vorzüglichem Eifer. Theodulf, Bischof zu Orleans, verordnete, daß alle Geistlichen in seinem Kirchsprengel Schulen eröffnen sollten; Reichenau, Hirschau, St. Germain in Auxerre, Corvey in Frankreich und in Sachsen, nebst mehreren andern, verdanken ihr Daseyn dem Rhabanus Maurus, einem Schüler Alcuins. Ein andrer von dessen Schülern, Sigulf, stiftete in Fulda eine Schule, und ließ darin, gegen Alcuins Willen, auch den Virgil erklären 1).

Diese Vorkehrungen alle, ob sie gleich nach Carls Absicht sonder Zweifel auch den obern weltlichen Ständen frommen sollten, schränkte der Geist damaliger Zeiten, dennoch blos auf die Geistlichkeit ein. Das Vorurtheil, daß nur der geistliche Stand des Studierens bedürfe, war zu tief gewurzelt, und zu allgemein verbreitet, als daß weltliche daran hätten Theil nehmen sollen. Es kam hinzu, daß der Plan des Studierens von Geistlichen, und mithin nach Maasgabe ihrer Einsichten, blos für sie entworfen ward; ob man gleich die Wissenschaften zum Theil von den Alten entlehnte, wurden sie doch nur in so weit betrieben, als man glaubte, daß sie mit der Religion in enger Verbindung stünden. Diese Verbindung war oft zwar äußerst gesucht, doch half sie so viel wenigstens, daß manche Wissenschaften nicht gänzlich untergiengen.

Rhaban Maurus, ein gebohrner Maynzer, Abbt zu Fulda, hernach Erzbischof zu Maynz, der größte deutsche Gelehrte dieses Zeitalters, hat den Geist der damaligen Studien, ihre Absicht und Beschaffenheit, am besten geschil-

1) Cramer Fortsetzung von Bossuets Weltgesch. 5te Forts. S. 116. 117. Schmid Gesch. d. D. 1r B. Buch 3. Kap. 2.

schildert. Alle Wissenschaften wurden auf die sogenannten sieben freyen Künste zurückgeführt, deren erste die Grammatik war, die andre die Rhetorik, die dritte die Dialektik, die vierte die Arithmetik, die fünfte, die Geometrie, die sechste die Musik, und die lezte, die Astronomie. Die Grammatik, sagt Rhaban, ist die Wissenschaft, alte Dichter und Geschichtschreiber auszulegen, und ohne Fehler zu reden und zu schreiben; die Dialektik ist ihm die Kunst aller Künste, die Wissenschaft aller Wissenschaften, da sie lehren und lernen lehrt, allein weiß, daß sie weiß, und allein wissende machen kann. In dieser erkennen wir durch Vernunftschlüsse, was und woher wir sind; durch diese verstehen wir, was gut und böse; was der Schöpfer und das Geschöpf ist; durch diese untersuchen wir die Wahrheit, und erkennen die Falschheit; durch diese machen wir Vernunftschlüsse, und finden, was aus einer Sache folgt, und nicht folgt, was Widersprüche enthält, was wahr, falsch, und wahrscheinlich ist in den Streitigkeiten. Daher müssen die Geistlichen diese edelste aller Künste verstehen, und ihre Regeln stets meditiren, damit sie die Kunstgriffe der Ketzer fein unterscheiden, und ihre Sätze mit vergifteten Schlüssen widerlegen lernen 1). Die Dialektik also war damals, wofür schon Damascen sie gab, Vernunftlehre, mit Metaphysik vermischt, und es scheint fast, daß Rhaban ihren Begriff noch weiter ausgedehnt, und auch die Naturtheologie, welche Damascen davon trennte, hineingezogen hat.

Solchergestalt vereitelte die Sinnesart dieser Zeit, Carls weise Absichten zum größten Theile, und schränkte seine

1) Schmidt Gesch. d. Deutsch. 1r Band 3s Buch Kap. 8.

seine Bemühungen nach Ausbreitung mehreren Lichtes, wieder auf die Geistlichkeit ein. Da aber diese neuen Antrieb bekam; so erwachte sie allmählig aus dem bisherigen Schlummer, und that mit Mühe und Langsamkeit einige Schritte vorwärts. Was zu den obern Classen des Volks gehörte, die Krieger und die Freyen, war zu roh, und des Kriegens zu gewohnt, als daß es Theil an dem für sie aufgesteckten Lichte nehmen konnte; sollte das Volk und der Laye an Wissenschaften Geschmack finden; so mußten noch erst ganz andre Dinge geschehen, und im Ablauf mehrerer Jahrhunderte große Umwälzungen im Innern des Staates sich ereignen. Diejenigen, die sich wundern, daß Carls und seiner ersten Nachfolger eifrige Bemühungen, nicht mehrere und bessere Früchte trugen, erwägen nicht, daß nicht auf jedem Boden die Wissenschaften gedeihen. Im Fränkischen Reiche, wie im Reiche der Khalifen, kam jezt alle Aufklärung von oben, und zeigte darum in beyden sich fast in der nemlichen Gestalt, das ist, sie blieb eingeschränkt auf wenige, und verbreitete ihre wohlthätigen Strahlen nicht weit. Wo die weisen Vorkehrungen der Regenten hundertfältige Früchte tragen sollen, da muß bey dem größten Theile des Volks, besonders bey den mittlern Ständen, alles zur willigen Aufnahme des Lichts schon bereitet, und ein Sehnen nach höhern Einsichten schon rege seyn. Ohne das ist alles Ausgerichtete nichts, als kriechende Nachahmung bey manchen, wahrer Eifer bey den wenigsten, und dieser wahre Eifer, weil er nicht findet, wem er sich mittheilen könne, erkaltet, oder bringt nur kümmerliche Früchte. Darum bleibt alle Aufklärung von oben nur auf der Oberfläche.

Unter der Geistlichkeit fieng jezt an ein freyerer Sinn hie und da sich zu zeigen, und es gab Einzelne, die der Dog-

Dogmen-Sclaverey sich entrissen. Carl, dem mehr an Verbreitung besserer Kenntnisse, denn an einem Glaubenssystem lag, nährte auch diesen Geist. Clemens, ein Irrländer, wagte es, den Kirchenversammlungen das angemaaßte göttliche Ansehen abzusprechen, und deren Verordnungen nicht für Befehle Gottes zu achten. Selbst den Schriften des Hieronymus, Augustin, und Gregor, gestand er keine entscheidende, und die ganze Christenheit bindende Kraft zu. Carl der Große nahm ihn seiner Gelehrsamkeit halber in Schutz, und entzog ihn der Verketzerung seiner Mitbrüder 1). Ein Beyspiel dieser Art beweißt, daß ein Geist des Selbstdenkens die Geistlichkeit schon anhauchte, und in einzelnen, von der Natur begünstigten Männern, die Vernunft anfieng ihre unverjährlichen Rechte in Anspruch zu nehmen. Wahrlich, hätte man diesem Geiste ungehinderten Gang gelassen, die Aufklärung wäre um etliche Jahrhunderte früher über den geistlichen Stand ausgegossen, und die Menschheit eher vom bleyernen Joche des Aberglaubens und Köhlerglaubens erlöset worden. Carl arbeitete diesem geistlichen Aberglauben, dessen erniedrigendes er tief fühlte, auch auf anderm Wege entgegen. Die Wunderkräfte der Reliquien hatten in der menschlichen Einfalt, durch Unterstützung der Geistlichkeit, eine fürchterliche Höhe erreicht, und einen höchst einträglichen Handel, zum Aergerniß aller Vernünftigen erzeugt. Carl bemühte sich, dem Unwesen zu wehren, und die Mayländische Kirchenversammlung verbot das Ausgraben von Körpern der Heiligen. Aber die priesterliche Haabsucht war zu groß, und dies alles fruchtete nichts! 2)

Damit

1) Cramer Fortsetzung von Bossuets Weltgesch 5te Forts. S. 107. 2) Ebend. 3te Forts. S. 311.

Damit auch die Geistlichen ihrer Bestimmung näher gebracht, und von außen weniger an Erweiterungen ihrer Kenntnisse gehindert würden, verordnete Carl, daß sie hinführo der Führung des Degens und der Sporne sich enthalten sollten. Unter den vorigen Regierungen nemlich war es, wegen Schwäche der Könige, dahin gediehen, daß die Bischöfe und Aebte, Panzer und Schwerdter anlegten, und den eingerissenen Kriegen und Fehden unter einander, und unter dem Adel, selbst beywohnten 1). Um auch den großen Haufen richtiger zu belehren, und zu bessern Sitten zu bilden, brachte es Carl mit großer Mühe dahin, daß die Geistlichen dem Volke öffentliche Ermahnungen und Aufmunterungen zu gesitteterm Wandel vortrugen 2).

Auf solche Art traf der große Mann Vorkehrungen, auch den weltlichen Stand zur Aufklärung vorzubereiten, und von dem dicken Unkraute der Rohheit und Wildheit, in unaufhörlichen Streitigkeiten, den Boden zu säubern. Die Unerfahrenheit und Schwachheit seiner Vorgänger hatte die alte Gewohnheit aller Barbaren, Selbstrache auszuüben, entweder nicht gedacht, oder nicht vermocht abzuschaffen. Carls tiefdringender Verstand ward inne, daß die Beybehaltung solcher Gewohnheit, die Künste des Friedens auf immer verscheuche, und durch Unterhaltung beständiger Unsicherheit und Streitsucht, alle Muße und Ruhe zu Erlangung hohen Wohlstandes, und Veredlung des Geistes, verjage. Er verbot demnach die Selbstrache, und setzte Richter zu Entscheidung der Zwistigkeiten 3). Seine Macht von der andern Seite, nebst seinem Muthe und seiner rast-

1) Mezeray hist. de France T. I. p. 263. 288. 2) Mezeray p. 271. 3) Mezeray p. 279.

rastlosen Thätigkeit, brachten auch die Herzoge und Grafen zum Gehorsam; so daß sie von neuem die königliche Obermacht anerkennen und zu bloßen Dienern der Krone herabsinken mußten. Also ward auch von dieser Seite die Ruhe in Carls unermeßlichem Reiche hergestellt, und alles bereitet, den Wissenschaften günstige Aufnahme zu geben.

Dazu fügte er im neu eroberten Deutschlande diesseit des Rheins, neue Anstalten zur Bevölkerung und Gesittung der rohen Bewohner. In Münster, Osnabrück, Minden, Bremen, Verden, Hildesheim und Halberstadt, errichtete er Bisthümer, das Volk bey der eben aufgedrungenen Religion zu erhalten, und es darin zu unterweisen. Diese Sitze, weil die Bischöfe durch ihren Aufwand, und wegen ihrer Bedienung, Menschen an sich zogen, wurden die ersten Städte, und Schulen, des damals verwilderten Landes 1). Ueberdem wurden dadurch Mönche angelockt, Niederlassungen hier zu errichten, und überhaupt nahm die Anzahl der Klöster zu. So überflüßig und nachtheilig diese Klöster jezt, bey überall angebautem Lande sind, so heilsam waren sie in den Zeiten der Verödung und Barbarey. Es ward dadurch wüstes Land urbar gemacht, indem die Klöster, wegen ihrer Bedürfnisse, eine Menge Menschen herbeyzogen, die in ihrer Nachbarschaft Dörfer anlegten 2).

Carls vortrefliche Einrichtungen hatten den schnellen Erfolg nicht, welchen man davon erwarten sollte, weil sie großentheils zu wenig Dauer hatten, und andere mächtigere Ursachen ihnen entgegen arbeiteten. Die Reichsverfassung sezte er nicht fest, alle seine Gesetze bestimmten die Rechte der ein-

1) Mezeray hist. de France T. I. p. 174. 2) Gibbon T. IX. p. 58.

einzelnen Mitglieder und Stände gegen den Oberherrn nicht. In Carls Händen war die Verfassung dem Despotismus nahe gebracht, die Herzoge und Grafen hiengen von ihm ab, die Stimme der Großen und der Freyen, ward wenig geachtet, doch wurden die jährlichen Volksversammlungen beybehalten, und die Größe der Macht gab ihm in allem willkührliche Entscheidung. Eben dadurch aber, daß über diese Gewalt nichts von Carln förmlich festgesetzt, noch ein ordentliches Gebäude des Staatsrechts abgefaßt ward, daß folglich die Ansprüche von keiner Seite gehörig umschrieben waren, schwebte seine Verfassung zwischen Despotismus und Anarchie 1). Warum Carl kein festes Staatsrecht hinterließ, davon liegt der Grund zum Theil wol darin, daß nicht leicht ein während seines Lebens unumschränkter Monarch, ein bestimmtes Staatsrecht festsetzt: damit er sich und seinen Nachkommen nicht Fesseln anlege, und seinen Willen, dem er allein gesetzliche Kraft beylegt, nicht an irgend etwas binde. Genau bestimmte Staatsverfassungen sind immer das Werk der Uebereinkunft zwischen Gehorchenden und Befehlenden; noch hat man nicht gesehen, daß ein unumschränkter Monarch, oder der es zu seyn glaubte, hierüber etwas angeordnet hätte. Es kam hinzu, daß Gesetze fast überall, besonders wo ein Volk aus der Barbarey anfängt sich hervorzuwinden, Werke des Bedürfnisses und der Nothwendigkeit sind; ein unumschränkter Monarch aber, so lange seine Gewalt anerkannt und befolgt wird, hat kein Bedürfniß ihre Ausdehnung zu bestimmen.

Seinen Nachfolgern hinterließ Carl die Anlage zu unbegränzter Gewalt, und eben wegen Unbestimmtheit der innern Verfassung, den scheinbarsten Vorwand, ihre Rechte nach

1) Gibbon. T. IX. p. 54.

nach Gefallen zu erweitern. Zur Wohlthat der Völker waren diese Nachfolger nicht seines Geistes; Ludwig, von seiner Lenksamkeit und Sanftheit, zugenahmt der Fromme, war nicht gemacht, die Zügel der Regierung fest und straff zu halten. Der unbändige und wilde Geist dieser Zeit, erforderte einen Beherrscher von Carls Festigkeit und Selbstständigkeit; die Großen, nebst den angesehenern Lehnsmännern und zugleich Kriegern, an Unterordnung, ja an Ordnung zu wenig gewohnt, strebten unabläßig nach größerer Freyheit, das ist, damaliger Sitte zufolge, nach Ungebundenheit. Wäre Ludwig in seines Vaters Fußstapfen getreten, dann ward die willkührliche Gewalt mehr bevestigt, und durch Gewohnheit endlich gesichert: dann aber war auch dem westlichen Europa allgemeinere und höhere Aufklärung auf immer gewehrt, weil dann der Bauernstand in ewiger Sclaverey blieb, der Bürgerstand aus Mangel an innerer Industrie, sich weder vermehren noch sehr erheben konnte, und der Krieger oder Lehnsmann, als der dessen nicht bedurfte, um Wissenschaften wenig sich bekümmerte: dann wäre es im ganzen Frankenreiche worden, wie es in allen großen Despotenreichen, worin die untersten Stände nie der Freiheit genossen, von je her gewesen, und noch ist, bis auf den heutigen Tag.

Die Geistlichen hielt Ludwig der Fromme, nach seines großen Vaters Beyspiel, in Ordnung, und nöthigte sie so, mehr und mehr in höhern Einsichten und besserem Wandel, ihre Ehre allein zu suchen. Unter den Weltlichen hergegen den Herzogen, Grafen und Edelleuten, nahm die Unabhängigkeit, und mit ihr die Anarchie, desto mehr zu [1]).

1) Mezeray hist. de France T. I. p. 318.

Ludwig gestattete den Herzogen und Grafen in ihren Bezirken sich Eigenthum anzuschaffen, und nach Gefallen zu vergrößern; er ließ nicht nur dieselben Gauen einem auf Lebenszeit, sondern gab zu, daß dem Vater der Sohn folgte, woraus entstand, daß sie sich Anhang, und durch Anhang zulezt unabhängig machten 1). Unter demselben Ludwig ward erster Anfang des Faustrechts und der Fehden gemacht; jeder ansehnliche Gutsbesitzer mußte, aus Mangel der Beschirmung von oben, gegen die Einfälle der Auswärtigen, sein Eigenthum mit Mauern, Vesten und Besatzungen sichern. Eben hierdurch erlangten sie größere Unabhängigkeit, und eigneten in der Schwäche der folgenden Regierungen, sich das Recht der Selbstrache zu 2). Die Geistlichkeit, eben dieser strengern Ordnung halber, fühlte das Bedürfniß mehrerer Aufklärung, unter Ludwig lebhafter; sie beschwerte sich im Parisischen Concilium (829) gegen ihn, über die Nachläßigkeit vieler, in Befolgung der Verordnung seines Vaters, wegen Anlegung von Schulen. Sie lag ihm an, drey öffentliche Schulen zu errichten, wozu jeder Zutritt haben, und worauf auch weltliche Gelehrsamkeit sollte vorgetragen werden 3).

Diese Bemühungen alle, nebst den großen Vorkehrungen Carls, vereitelten die nun kommenden Zeiten fast gänzlich, und scheuchten alle Gelehrsamkeit in die dunklen, jedoch durch Aberglauben sichern Höhlen einiger Klöster zurück. Unter Ludwigs Nachfolgern, die von ihrem großen Ahnherrn immer mehr abarteten, je weniger sie als Herren

1) Schmidt Gesch. der Deutschen, Buch 3, Kap. 10. S. 218. 2) Pütters Entwickelung der Verfassung d. deutschen Reichs II. Band Buch 1. S. 81. 3) Keuffel hist. scholar. inter Christian. p. 199.

ren eines ungeheuren Reiches, vorzüglicher Geschicklichkeiten zu bedürfen glaubten, stieg die innere Anarchie mit jedem Jahre höher. Ein Graf Giselbert erkühnte sich (846), seines Beherrschers Lothars Tochter zu entführen; und in Guyenne brachte der Adel Truppen auf, zu Führung seiner Streitigkeiten (844). Diese Unordnungen wurden durch den Einfall neuer Barbaren, der Normänner (840), vermehrt, welchen die Schwäche der Regierung Lockspeise ward, Frankreich, wo nur große Ströme hinführten, mit Plünderungen, und mit Sengen und Brennen, so oft sie die Lust anwandelte, zu verheeren 1). Als daher ein Concilium (845) befahl: es sollte jeder Bischof Jemand um sich haben, der der Schrift mächtig sey, und ihren Sinn darlegen könne; dieser sollte zugleich die Pfarrer stets unterweisen, damit die Kirche nicht des Lichts vom göttlichen Worte ganz beraubt würde; fruchtete auch das wenig. Man begnügte sich, wenn nur der Pfarrer das Evangelium lesen, und die Taufformel, nebst einigen Gebeten und der Glaubensformel auswendig konnte 2). An der Geistlichkeit jedoch erblickt man mit Vergnügen einen großen und anhaltenden Eifer, sich selbst und das Volk mehr und mehr zu bilden. Doch deute man diesen Eifer bey Leibe nicht dahin, daß die Geistlichkeit höhere Aufklärung überhaupt gewollt habe; sie verlangte nur bessere Kenntnisse in den Schranken, welche sie selbst gesetzt hatte, oder zu setzen für gut finden würde: es sollte nur das, und so viel gesehen werden, als ihr gefiel, unter dem ehrwürdigen Namen des rechten Christenglaubens, sehen zu lassen.

Der

1) Mezeray T. I. p. 318. 323. 2) Launojus de scholis celebribus in occidente, p. 47. Keuffel p. 206 sq.

Die Schwäche der fränkischen Regenten zu ihrem Nutzen zu verwenden, waren die Bischöfe nicht die lezten; unter Karl dem Kahlen waren sie es fast allein, die das Reich verwalteten. Die innern Streitigkeiten der Großen gegen einander, zulezt gar gegen ihre Könige, nahmen immer mehr überhand; darum fruchteten Carls des Kahlen Bemühungen, in Aufrechthaltung der Hofakademie, und Herbeyrufung berühmter Männer, wenig; aber so viel doch, daß in ihr der erste Keim einer hernach für die Wissenschaften äußerst wichtigen Lehranstalt, der Pariser Universität. erhalten wurde. Karl der Kahle nemlich verwandelte jene Akademie, man weiß nicht genau auf welche Weise, in eine Schule zu Paris, aus welcher Schule jene große Lehrerin des westlichen Europa im Mittelalter, zulezt hervorgieng. Nach Karl dem Kahlen ward von dieser Schule und ihren Wirkungen wenig gehört, nur weiß man, daß sie fortdauerte, und zuweilen einen berühmten Mann bildete 1). Sie erhob sich jedoch in der Stille zu mehrerem Ansehen und Rufe, und allem Vermuthen nach, hat nur der Chronikenschreiber Unwissenheit oder Nachläßigkeit, in unsern Augen ihren Glanz vermindert. Gleichergestalt erhielten und vermehrten sich auch, durch Sorgfalt der Beherrscher, die übrigen von Carl dem Großen gestifteten Schulen; Ludwig der Fromme, setzte zu den vorigen neue; die zu Hirschau wird noch im Jahr 958 erwähnt; die zu St. Gallen noch 1050; die zu Corvey in Deutschland noch 1064; mehrerer andrer beym Launoy nicht zu gedenken 2).

Daß

1) Crevier hist. de l'Vniuerf. de Paris T. I. p. 40. 41. 67. Launojus de schol. cel. p 60. 67. 74. 2) Cramer Fortsetzung Bossuets, 5te Forts. S. 146.

Daß diese Pflanzschulen nicht mehrere und gelehrtere Männer bildeten, war nicht ihre Schuld allein. Zu den vorigen Uebeln im fränkischen Reiche gesellte sich dessen Zertheilung unter fünf Regenten (888), deren Eifersucht sie in stete Kriege verwickelte, und eben damit ihr Ansehen über die sehr kühn gewordnen Bedienten und Vasallen noch mehr verminderte 1). Faustrecht und Fehden brachen im Anfang des zehnten Jahrhunderts an allen Enden aus (930). Viele Herzoge hatten sich unabhängig, ihre Würde erblich gemacht, die übrigen rangen nach demselben Ziele. Jedoch ward Frankreich eine Erholung dadurch zu Theil, daß die verheerenden Einfälle der Normänner allmählig aufhörten, indem sie eignes Land, nebst eignen Regenten erlangt hatten (959).

Von Ludwig dem Frommen an, bis auf Hugo Capet, war dies im Fränkischen Reiche der Zeitpunkt des Absonderns der Herzoge und Grafen von ihrem Oberherrn, und in Frankreich der Zeitpunkt der höchsten Unabhängigkeit dieser weiland Diener der Regenten. Dies war zugleich der für die gesammte Menschheit höchst wichtige Zeitpunkt, worin der erste Grund zur Vordringung der Aufklärung in die untern Stände gelegt ward. Die nun unabhängigen Herzoge und Grafen, da sie mit gleich mächtigen Nachbaren und Feinden umgeben waren, mußten auf Verstärkung ihrer Macht, durch stärkere Bevölkerung, sehen, mithin ward so das Land schneller erfüllt, als unter dem Despotismus eines Einzigen geschehen wäre. Sie, nun Eigenthümer geworden, sorgten vor das Land besser, als ein Stadthalter und Miethling eines Alleinherrschers, dem die wandelbare Provinz gemeinhin nur Mittel eignen Erwerbes ist. Die Fehden ferner erhielten den Geist in be-

beständiger Geschäftigkeit, und verbreiteten überall eine Selbstständigkeit und einen Freyheitssinn, der den Verstand vor der ruhigen, aber tödtenden Stille einer unbeschränkten Monarchie bewahrt. Diese so sehr verschrieenen Fehden legten den ersten Grund zum Emporkommen der Städte, und des Bürgerstandes, indem sie manche Mißvergnügte oder nicht genug geschützte nöthigten, in die Mauern der Städte zu flüchten, und von bürgerlichem Gewerbe, von Fabriken und Handwerken sich zu nähren. Sie verschaften dem unter dem Joche der Sclaverey seufzenden Landmanne die Freyheit, indem der Adel, da er seine Bauern nicht mit Gewalt vom Entfliehen abzuhalten vermochte, diensamer fand, die gewünschte Freyheit ihnen zu schenken.

Eben diese Vermehrung unabhängiger Herren hatte auch die Folge, daß Beförderer und Kenner der Wissenschaften leichter und häufiger unter ihnen gebildet wurden, wie auch, daß das Schicksal der Kenntnisse nicht immer von Einem beständig abhieng. Nicht weniger die Folge, daß die Kenntnisse an mehrere Enden des großen Reichs, durch eben diese Mehrheit der Fürsten gebracht wurden, da sie bisher nur am Hofe der Könige in Werth gewesen waren. Schon jezt bestätigen einzelne Beyspiele diese Bemerkung: Fulco der Gütige, Graf von Anjou, obgleich nicht weit über einige Kenntnisse der Musik und Religion hinaufgerükt, schrieb an Ludwig IV., der über ihn gespottet hatte: Ein ungelehrter Fürst ist ein gekrönter Esel 1) (949).

Die

1) Mezeray hist. de France, T. II. p. 428. Robertson history of Charles V. Vol. I. p. 301.

Die Geistlichkeit erhielt indessen blos, das unter und durch Carl erworbene; die Unordnungen unter den lezten Königen seines Stammes, am Ende des zehnten Jahrhunderts, nebst der Ohnmacht der Regierung, hatten die vorigen Ausschweifungen wieder herbeygeführt. Die Bischöfe trachteten nach dieser erhabenen Würde, um ein üppiges und lastervolles Leben zu führen; sie kauften oder erbten ihre Bißthümer, und rühmten sich, keiner Kirchenversammlungen, oder deren Verordnungen zu bedürfen. Die niedere Clerisey, die Mönche, und am meisten ihre Aebte, folgten theils dem verführerischen Beyspiele, theils wurden sie von den Normännern vertrieben, oder gemordet. Zahlreiche Kirchen und Klöster verzehrten die Flammen, und die noch seltenen Büchersammlungen verwandelten sich in Asche. Manche Schulen in Klöstern und Kathedralkirchen giengen ein, und das Verderben ward so allgemein, daß am Ende des zehnten Jahrhunderts, die Meynung sich überall verbreitete, der jüngste Tag sey nahe. Diese Furcht trieb manche zu schwärmerischer Buße, und bewirkte in einigen Klöstern strengere Zucht. Die Bücher wurden höchst selten, weil man wegen der Saracenen, aus Aegypten kein Papier erhalten konnte, und das Pergament zu kostbar war 1).

Bey dem allem hätte dennoch die nie ruhende Vernunft sich mehr hervorgearbeitet, und in einzelnen großen Männern Liebe zu Forschungen entzündet, wäre nicht die Geistlichkeit eifrig darauf bedacht, und in der allgemeinen Blindheit der Weltlichen, mächtig genug gewesen, allen Keim

1) Cramer Fortsetzung von Bossuets Weltgesch. 5te Forts. S. 186 ff.

Keim neuer Forschungen in der Geburt zu ersticken. Wo die Vernunft ihre wesentlichen Bedürfnisse, in Eröffnung neuer Aussichten und Betretung neuer Bahnen, nicht befriedigen darf, da bleibt sie unthätig und wird niedergeschlagen; wo Niemand groß seyn darf, da will Niemand es werden. Alle Kenntnisse dieser Zeit schränkten sich auf die Religion ein, und stunden mit ihr in engster Verbindung. Die Geistlichkeit sorgte, daß Niemand es wagte, hier eignen Verstand zu gebrauchen; der geringste Versuch vom Hergebrachten sich zu entfernen, ward als Ketzerey aufs strengste geahndet. Wenige erkühnten sich, eignen Ueberzeugungen zu folgen, und wurden verfolgt. Johann Scotus Erigena, Karls des Kahlen Günstling, trug in der Lehre von der Prädestination und vom Nachtmahl, abweichende Lehren vor; er ward vom Pabst Nikolaus I. angefahren 1). Ein Mönch Gottschalk dachte über die Willensfreyheit und Prädestination anders, als die festgesetzten Lehrbegriffe wollten, und ward verfolgt 2).

Wo in einem Staate eine geistliche Macht ist, da wächst sie in dem nemlichen Verhältnisse, in welchem die weltliche abnimmt; das stete Streben aller Menschen von einigem Geiste und einiger Thätigkeit nach Gewalt, hat die unausbleibliche Folge, daß, was der weltliche Stand an Macht nicht zu gebrauchen weiß, in die Hände des geistlichen fällt. Carl des Großen Nachfolger, unfähig, ihre Rechte selbst zu handhaben, ja gar sie ganz zu übersehen, gestatteten den Bischöfen beträchtliche Eingriffe, und ließen dadurch die geistliche Macht zur unumschränkten Herr-

1) Crevier hist. de l'Univers de Paris T. I. p. 44. 2) Mezeray T. II. p. 406.

Herrscherinn über den Verstand und die Sitten, heraufwachsen. Den Geistlichen, und insbesondere den Bischöfen als Kennern, und, ihrer Bestimmung nach, Beförderern guter Sitten, hatte man zugelassen, in ihren Sprengeln jährlich unter dem Namen Send ein Sittengericht zu halten, wo Ausschweifungen und Vergehungen, die nicht vor den weltlichen Richter gekommen waren, hervorgezogen und bestraft wurden. Dies Strafrecht, ein wesentliches Stück weltlicher Gewalt, eigneten sich die Bischöfe, als ein ihnen von Gottes wegen zukommendes Recht zu, und dehnten es unter diesem Vorwande, selbst über die Regenten aus. Wegen Meineids, Ehebruchs, oder andrer Vergehungen, erkühnten sie sich, die Könige vor ihren Richtstuhl zu fordern. So groß war der Zeiten Einfalt, und die blinde Furcht vor der Geistlichkeit, daß sogar diese Eingriffe nicht gefühlt, und der Bischöfe Anmaßung als ein Recht von jenen anerkannt ward. Ludwig der Deutsche bekannte de- und wehmüthig: er sey stets bereit, den väterlichen Ermahnungen und Strafgerichten seiner Bischöfe sich zu unterwerfen 1). Nachdem dies die Bischöfe erschlichen hatten, wurden sie kühner, und wagten es, sich ganz dem Gehorsam der Monarchen zu entziehen. In den Dekretalen des falschen Isidors ward öffentlich behauptet, und hernach als heiliges Gesetz beobachtet, daß kein Bischof von der weltlichen Macht gestraft ward, weil sie Gott unmittelbar dienten, und Niemand das Urtheil über seinen Knecht einem andern überließe. Die armen Layen setzt Isidor bey aller Gelegenheit herunter 2).

So

1) Schmid Geschichte der Deutschen, Buch 3. Kap. 13. S. 286. 2) Ebend. S. 296. Kap. 16. S. 343. 352.

So kühn wird doch schwerlich Jemand seyn, zu behaupten, daß in diesen Lehren nicht ein versteckter Plan zur Unterjochung der Weltlichen, und zur Alleinherrschaft der Geistlichen enthalten sey! So kühn schwerlich, zu behaupten, daß diese Anmaßungen von der Geistlichkeit selbst, als grundlos erkannt wurden, indem einiger Rückblick in die Geschichte, ja selbst in die Schrift, sie lehren mußte, daß der Christ, also auch der Geistliche, der Obrigkeit solle unterthan seyn, und daß noch Carl seiner Geistlichkeit Befehle ertheilt hatte! Also auch schwerlich so kühn, zu behaupten, die Geistlichkeit habe nicht absichtlich auf Unterdrückung der Vernunft, Erhaltung einträglichen Aberglaubens, und vortheilhafter Dummheit gearbeitet! Daß aber gerade in dieser Zeit die Clerisey solche Macht sich anmaaßte, und dem weltlichen Arm sich entgegen stellte, war nach damaliger Lage heilsam. Dem Drucke der Regenten ward ein Gegendruck mindestens gegenüber gestellt, es ward verhindert, daß in diesem rohen Zeitalter, wo Rechte so wenig gekannt, und so dumpf gefühlt wurden, die Monarchen nicht in Despoten ausarteten. Die Regenten nemlich waren genöthigt, der Bischöfe Gunst zu suchen, und nach ihren Entscheidungen sich zu achten, besonders da in den leztern verwirrten Zeiten des Carolingischen Hauses, durch stete Kriege der Glieder desselben, die Kronen sehr wankend wurden, und die Bischöfe das Recht sich anmaßten, Kronen zu geben und Kronen zu nehmen 1).

In Rom säumten indeß die Päbste nicht, ihren lang gehegten Lieblingsplan, von Unterjochung aller Bischöfe, zu verfolgen, und es gelang ihnen in diesem Zeitalter, ihn fast

1) Cramer 4te Forts. S. 519.

fast gänzlich hinaus zu führen. Die bisherige Gewohnheit, Bischöfe in Glaubenssachen zu ermahmen, mit Rath oder liebreicher Vorschrift ihnen an die Hand zu geben, verwandelten sie gemach in ein Recht zu gebieten, und den bisher stillschweigend zugestandnen Vorrang, in ein Recht der Oberherrschaft. In dem Maaße, worin die Bischöfe durch Ueberlegenheit an Einsicht über die Regenten sich erhoben, in eben dem schwangen die Päbste durch mehrere Kenntnisse über die Bischöfe sich hinaus. Hierzu trugen die jezt erschienenen, und wegen Finsterniß des Zeitalters für ächt genommenen Dekretalen des falschen Isidors wesentlich bey. Hier wurde das Urtheil über alle Bischöfe blos den Päbsten von Rechts wegen anheim gegeben, und hierauf gestüzt, behandelten sie alle Bischöfe, wie die in ihrem Sprengel. Zwar widersetzten sich anfangs manche, allein die Päbste drangen immer mehr vor, und gewannen mehr und mehr, weil sie seit Hadrian nach festem Plane, die Bischöfe nur nach ihren Launen und Bedürfnissen handelten 1).

Den Bischöfen wurde sogar weltliche Hoheit durch der Regenten Fahrläßigkeit zu Theil; Arnulf übertrug die weltlichen Rechte der Grafen einigen Bischöfen, und sprach die zu einem Bißthum gehörigen Güter in manchen Stücken von der Obergewalt der Grafen frey 2). Den Päbsten war durch Nachsicht Pipins, und der Nachfolger Carls des Großen, schon weltliche Regentschaft zu Theil geworden, allein dies genügte ihnen noch nicht; ihr Ehrgeiz schmiedete den Plan einer Herrschaft über alle Monarchen der Christenheit.

1) Schmid Gesch. der Deutschen Buch 3. Kap. 16. S. 348. 360. 2) Pütter vollständ. Handbuch der deutschen Geschichte, S. 141.

heit. Sie gaben keinem Weltlichen, selbst dem Kayser, nicht mehr den Namen Herr, und setzten ihre Namen stets dem Namen dessen vor, an den sie schrieben (855). Nach ihrer Gesinnung schloß man schon, wie die Seele besser sey, denn der Körper; so habe die geistliche Gewalt Vorzug vor der weltlichen 1). Bey der Anwesenheit Carls des Großen in Rom, setzte ihm der Pabst eine kostbare Krone auf, und das Volk ließ dreymal den Römischen Kayser Carl leben 2). Von der Zeit an behauptete die Römische Schlauheit, das Kayserthum sey ein Geschenk des Pabstes, und könne nach Gefallen von ihm gegeben oder genommen werden. Von der Zeit an wurden auch Deutschlands Beherrscher in die Italienischen Streitigkeiten verwickelt. Von der Zeit an behaupteten die Päbste dreist, vermöge einiger Beyspiele der Krönungen deutscher Kayser, komme ihnen völliges Recht über die Kaiserkrone zu. Die Regenten hatten Unvorsichtigkeit genug, dies sich glauben zu machen. Ludwig II. bekannte es laut, und seine Nachfolger suchten jedesmahl ängstlich die päbstliche Krönung; Johann VIII. nahm daher Anlaß, einen Schritt vorwärts zu der öffentlichen Behauptung zu thun, dem Pabst stehe zu, Kayser zu erwählen oder zu verwerfen 3). Auf gleiche Weise, wie mit den Kaysern in Deutschland, verfuhren die Päbste mit andern Monarchen; und wie die Bischöfe sich herausnahmen, in weltlichen Angelegenheiten zu befehlen: so mischten sich auch die Päbste in die Regierungen der Staaten, geboten durch ihre Legaten Krieg und Frieden, und drohten mit dem

1) Schmid Gesch. der Deutschen, Buch 3, Kap. 12. S. 266.
2) Ebend. Kap. 2. S. 36. 3) Ebend. Kap. 12. S. 268.

dem abergläubisch gefürchteten Banne 1). Die Regenten selbst lieferten sich aus blinder Köhlerfurcht in der Päbste Hände, indem, wer seine Absichten bey seinen Bischöffen nicht durchzusetzen hoffte, sich an den ersten aller Bischöfe wandte 2), wodurch denn die Päbste ihre Herrschaft über die Bischöfe zugleich ausdehnten und bevestigten, indem sie jedesmal die Parthey der Regenten gegen die Bischöfe ergriffen.

Solchergestalt kam durch Beharrlichkeit und Schlauheit der Päbste, das große Gebäude hierarchischer Gewalt, dessen Grund vor Jahrhunderten gelegt war, in der abergläubischen Barbarey des zehnten Jahrhunderts seiner Vollendung nahe. Das Regiment der Kirche hatte nur ein Oberhaupt, mithin was geglaubt und gelehrt werden sollte, hieng von Einem ab, und Einer hatte in seiner Hand alles Licht, wovon er dem übrigen Menschenhaufen in Europa ausspendete, was ihm gut dünkte. Dieser nemliche Eine befahl auch den Monarchen großentheils, und hatte durch sie auch den weltlichen Arm zu Gebote, um Lehren und Einsichten zu hemmen, und die Widerspänstigen mit Feuer und Schwerd zum Gehorsam zu bringen. Daß solch eine Macht, in der Hand schlauer, und in allen Künsten geistlicher Herrschaft grau gewordner Männer, der Aufklärung höchst nachtheilig seyn mußte, da eben diese Aufklärung ihre einzige mächtigste und gefürchtetste Zerstörerin war, leuchtet hervor. So lange die Glaubenslehren von Concilien bestimmt wurden, und die Geistlichkeit unmittelbar von weltlicher Macht nicht Gebrauch machen konnte, war strenge

1) Cramer Fortsetzung von Bossuets Weltgesch. 4te Forts. S. 523. 2) Cramer a. a. O. S. 519.

ge Glaubenseinheit und Festigkeit nicht erreichbar, indem theils die Concilien selbst nicht zu allen Zeiten denselben Grundsätzen treu blieben, und theils die Langsamkeit solcher Entscheidungen, manche Zwischenräume des Disputierens, nebst der Möglichkeit neuer Lehrsätze offen ließen. Daher konnte im griechischen Reiche die stete Entstehung neuer Sekten, und das Zanken mancher Partheyen, nicht aufgehoben werden. Im Abendlande hingegen, so bald Einer die geistliche Oberherrschaft erschlichen hatte, ward Ruhe und Todtenstille in der Kirche auf geraume Zeit bevestigt, und so die Aufklärung der Geistlichkeit lange gehemmt. Doch war ein Glück noch bey dieser Glaubens-Despotie, daß dessen Innhaber, unter ihrer Geistlichkeit so viele Kenntnisse wenigstens zu verbreiten suchten, als zur Sicherstellung ihrer Herrschaft, und zur Vertheidigung des künstlichen Gebäudes nothwendig war. Von nun an also erwarte man, da die Barbarey anfieng besiegt zu werden, den neuen Kampf der Vernunft mit der Hierarchie beginnen zu sehen: einen Kampf, der vielleicht heilsam dadurch ward, daß das mit Mühe und Gefahr errungene Licht, in der Zukunft um so sorgsamer wird bewahrt werden, daß es mit desto größerm Jubel empfangen ward, je angstvoller es war erreicht worden, und daß es mit und durch diesen Kampf desto allgemeiner sich verbreitete.

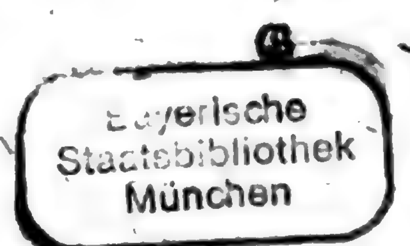
Auch in Italien trafen die Fränkischen Beherrscher Vorkehrungen zu mehrerer Erweiterung des Verstandes. Kayser Lothar bestimmte acht Orte: Pavia, Turin, Cremona, Florenz, Verona, Vicenz, Ticinum, und Jorna, zum Unterricht der Geistlichkeit (823), und Pabst Eugen II. ordnete in allen Bißthümern Lehrer an (826) 1). Allein auch

1) Keuffel hist. scholarum inter Christianos, p. 223. Cramer

auch hier wirkten die nemlichen Ursachen entgegen, welche überall den Westen noch in seiner Finsterniß gefangen hielten. Die nemlichen Ursachen aber bereiteten zugleich allgemeinere Erleuchtung des Verstandes, in den untern Ständen, durch allgemeinere Freyheit vor. Wegen Schwäche der fränkischen Regierer rissen ihre großen Vasallen sich los, und befehdeten sich unter einander, wozu (900) ein Einbruch der Ungarn kam, von Sengen und Brennen, Morden und Rauben begleitet: dann wiederholte Einfälle der Normänner ins untere Italien, nebst Streiferenen der Saracenen. In Rom selbst herrschte nichts als Partheygeist bey Pabstwahlen, nebst den schändlichen Ausschweifungen eines dieser heiligsten Väter, zur Vergrößerung des Unwesens 2).

Dieser Freyheitsgeist breitete sich schnell und gewaltig aus; auch die Römer suchten sich der Oberherrschaft ihrer Päbste zu entziehen. Obgleich Otto der Große die Gährungen dämpfte, ja Italien, durch neue Eintheilungen der Provinzen fast umschuf, so war das doch von kurzer Dauer. Mehrere Städte behielten ihre Freyheit, das Recht nemlich sich selbst zu regieren, unerachtet sie große Abgaben davon entrichteten, mithin völlige Unabhängigkeit nicht erlangten (972). Diese waren nachher, wegen des Schwankenden ihrer Verfassungen, in steter Gährung von innen. Otto hatte nicht Zeit, die Ruhe zu befestigen; gleich nach seiner Entfernung brach die inwendig tobende Zwietracht in öffentliche Feindseligkeiten aus. Ueberall wollte man Freyheit, überall stellten sich Unterdrücker ihr entgegen; die

mer Fortsetzung von Bossuets Weltgesch. 5te Forts. S. 146. 2) Guthrie u. Gray allgem. Weltgesch. 8r Band S. 43—65.



die Städte suchten das Joch ihrer Herzoge und Grafen abzuschütteln; auch die Römer wiederholten ihre Bemühung, der Obergewalt des dreyfach Gekrönten sich zu entziehen 1).

Diese innern Unruhen, nebst dem Freyheitsgeiste, nahmen durch die geringe Staatsklugheit größerer Fürsten zu; im Wahn, jedem ihrer Kinder eine Herrschaft hinterlassen zu müssen, theilten sie ihre Gebiete jedesmal unter alle. Eben dies war für die Freyheit im Allgemeinen, die Hemmung des zu frühen Despotismus, und das Aufkommen des Bürgerstandes, wesentliches Glück. Wegen andrer Hindernisse, am meisten wegen der Unruhen in Deutschland, konnten die Kayser nie lange in Italien weilen, noch ihre Oberherrschaft bevestigen. Allemahl zog ihre Entfernung Unruhen nach sich, und belebte das Streben der Großen und Mächtigern nach Unabhängigkeit. Hierzu kam, daß die Päbste, einige aus politischer Eifersucht, andere aus Haß gegen die durch Rauhheit und Härte den Bewohnern Italiens mißfälligen Deutschen, ihre Vertreibung sehnlich wünschten, und jeden Anlaß zu neuen Kriegen begierig ergriffen 2).

Während dem allen rükte mit der Freyheit die Cultur der untern Stände langsam fort; die Schwärme von Barbaren drangen nicht mehr ein; die Provinzen und Fürstenthümer, nebst den frey gewordnen Städten, gelangten zu festerer Verfassung, und der Landmann und Bürger bekam Ruhe und Erholung. Was von den Römern an Bildung übrig war, nebst dem, was die Griechen in

1) Gray und Guthrie allgem. Weltgesch. 8r Band S. 80 ff.
2) Ebendas. S. 86 ff.

in ihrem Gebiete noch erhielten, brachte allmählig mehr Wohlstand und innere Verfeinerung hervor. Die Aufmunterungen und Vorkehrungen des Pabstes Sylvester II. trugen zur Beförderung der Gelehrsamkeit unter den Geistlichen nicht wenig bey; selbst gelehrt, bemühte er sich durch das Bestreben Gelehrte zu bilden, und in Schriften die fast vergessene Mathematik, nebst einiger Philosophie, wieder in Umlauf zu bringen. Er unterhielt überall viele Abschreiber, und sammelte eine Bibliothek, die nicht blos aus Religionsbüchern bestand; ja auch Profanschriftsteller las er, und war mit Plinius, Julius Cäsar, Suetonius und Claudian nicht unbekannt 1). Italien demnach, wegen der durch den Ueberrest Römischer Verfeinerung mehr gebildeten Menschen, und wegen mancher von den Griechen ausgehenden Belehrungen, erhielt beträchtlichen Vorsprung vor dem übrigen westlichen Europa; es hatte in bürgerlicher Ordnung, in mancherley Künsten, im Handel, und in Abschleifung der Sitten, schon beträchtliche Fortschritte gemacht, als Frankreich und Engelland noch die ersten Grundlagen hiezu errichteten. Schon unter Carl dem Großen hatten einige Städte mit dem griechischen Reiche einen Handel errichtet, und führten Waaren des Morgenlandes ein; im zehnten Jahrhunderte handelten Venedig, Pisa und Amalphi schon nach Aegypten 2).

In Engelland hätten die Dänen alle Kenntnisse der Vorzeit gänzlich vernichtet, wäre nicht Alfred, mit Recht zugenahmt der Große, als Retter und Erhalter aufgetreten. Er gewann über die furchtbaren Feinde, durch

1) Cramers Fortsetzung von Bossuets Weltgesch. 5te Forts. S. 190. 321. 2) Robertson hist. of Charles V. Vol. I, p. 399.

Ueberlegenheit des Geistes, die Oberhand. Diese nämliche Geistesgröße erklärt seinen Geschmack an Wissenschaften; er hatte Latein gelernt, um seinen Verstand durch Lesung der Römischen Schriftsteller mit bessern Grundsätzen und Begriffen zu bereichern. Den ganz darniedergeschlagenen Muth seiner Sachsen feuerte er geschickt an, besiegte die Dänen, und schafte dadurch Ruhe und Sicherheit. Dann gab er Gesetze zu Verhütung der Räubereyen und Todtschläge, baute die zerstörten Städte wieder auf, stiftete Schulen, und zog aus ganz Europa die berühmtesten Gelehrten herbey. In Oxford ließ er Gebäude zum Unterricht aufführen, und gab den Lehrern Unterhalt: Theologie, nebst einiger Litteratur, ward hier vorgetragen. Darum haben einige, aus Verwechselung der Begriffe, ihn zum Stifter der Universität Oxford erhoben; sie bedachten nicht, daß eine Lehranstalt, wo nicht alle Hauptwissenschaften können erlernt werden, den Namen Universität nicht führen darf 1). Alfred starb als Vater seines Volks 901.

Seine Nachfolger glichen ihm nicht; daher wurden die Einfälle der Dänen, jezt mit besserem Erfolge gekrönt, immer häufiger, die Könige selbst ohnmächtiger, die Grossen hingegen stärker, so daß gegen das Ende der sächsischen Regierungen, sie fast mit den Herzogen und Grafen in Frankreich und Deutschland gleiche Gewalt besaßen. Die großen Aemter waren in gewissen Familien fast erblich geworden, und diese befehdeten einander, wie diesseits des Meeres.

1) Hume Geschichte von Engelland, 1r Band, Kap. 2. S. 150 ff. Keuffel hist. scholarum inter Christian. p. 365 sq. Conring Antiqu. Academ. p. 50. 74.

Meeres. Jezt hörte man nur von Zerstörungen und Verbrennungen der Städte, von Verheerungen des platten Landes, und von Blutvergiessen; durch welches alles innere Ordnung und Ruhe, mithin auch Vervollkommnung des Verstandes in Künsten und Wissenschaften, Fleiß und Handel, zu Grund gerichtet wurden 1). Nun erlosch alles Licht der Wissenschaften in Engelland fast ganz, und der Glanz vorhergehender Jahrhunderte verschwand.

In dem disseit des Rheins gelegenen Deutschlande hatte seine Unterwerfung durch die fränkischen Könige so viel Gutes doch bewirkt, daß unter Carls des Großen Nachkommen der Ackerbau allgemeiner, und mit ihm der erste Grund zur Gesittung seiner rohen Bewohner gelegt ward 2). Ueberdem waren theils auf den Meyerhöfen der Könige, wo diese sich am öftersten verweilten, theils wegen mehreren Schutzes, und theils wegen mancherley Bedürfnisse und Bequemlichkeiten, auch wegen mehrerer Freyheiten, Städte entstanden; wozu nach Bonifazens Bekehrungseifer, auch die zu Wetzlar, Bamberg, und Erfurt, errichteten Bißthümer, manches beytrugen 3). Wie denn hernach aus bischöflichen Sitzen, weil sie viele nährten, allemal Städte erwuchsen, da ein Bischof für sich und seine Kirche allemahl eine größere Menschenzahl, und mehrere Hände zu Verfertigung der Lebens-Nothwendigkeiten bedurfte. In einigen dieser Städte fieng die Handlung an emporzukommen, Hamburg, Magdeburg und Regensburg, werden als handelnde Städte nahmhaft gemacht 4).

In

1) Hume Gesch. von Engelland, 1r Band Anh. S. 394 ff. Kap. 3. S. 275. 2) Cramer a. a. O. 1te Forts. S. 57. 3) Schmidt Gesch. d. Deutsch. 3s Buch Kap. 9. S. 207. 4) Ebend. S. 196.

In einem Lande, das so weit hinter dem übrigen westlichen Europa zurückstand, wird man erwarten die Greuel der Anarchie weit größer, weit anhaltender, und den Fortgang der Wissenschaften weit langsamer zu sehen. Nach mehrern Trennungen und Wiedervereinigungen von und mit Frankreich, unter Carls des Großen Nachkommen, ward Deutschland von Frankreich nach Carl dem Dicken auf immer getrennt, und erhielt endlich unter Conrad I. nach Abgang des fränkischen Königsstammes, Beherrscher aus seinem eigenen Mittel (912). Es war wegen Schwäche, und steter Kriege der Carolingischen Nachkommen im Begriff zu zerfallen: die Herzoge und Grafen hatten ihre Unabhängigkeit und ihre unaufhörliche Befehdungen zu einer Höhe gebracht, die nahe an gänzliche Theilung des Reichs gränzte. Conrad erwarb sich schon darin Verdienst genug, daß er dieß Zerfallen hinderte, und das Ansehen eines Beherrschers von Deutschland, in neuem Gehorsam der gegen ihn sich auflehnenden Herzoge, einigermaßen herstellte 1).

Nach ihm wurden Kayser aus dem Hause der sächsischen Herzoge erwählt, unter welchen Heinrich, zugenahmt der Vogler, zuerst den Thron bestieg (919), und von nun an ward in Deutschland, durch Gewohnheit, das Recht gegründet, daß dessen Regenten nur der Wahl ihre Oberherrschaft verdankten. In dem freyen, und wegen größerer Rohheit an erbliche Regentenfolge nicht zu gewöhnenden Deutschlande, ward die alte Weise, die auch im fränkischen Reiche weiland galt, nur durch Wahl sich einen Herrn zu geben, wieder aufgeweckt, und von dieser Zeit an ununterbrochen beybehalten. Dem verdankt Deutschland seine gegenwärtige unterscheidende Verfassung, nebst seiner gegenwär-

1) Schmid Gesch. d. D. Buch 4. Kap. 11 S. 16. 23.

wärtigen Cultur, zum grossen Theile. Erbliche Regenten hätten, wie in Frankreich, und beynahe auch in Engelland, früher Alleingewalt eingeführt, und hätten dadurch das noch wenig gebildete Volk vom Streben nach mehrerem Wohlstande und höherer Freyheit, und mit diesem, von allgemeiner Aufklärung abgehalten.

Unter Heinrich dem Vogler dauerten die Einfälle der Normänner, Slaven und Ungarn fort, welche an manchen Grossen des Reichs, damit die Kayser von eigner Vergrösserung abgehalten würden, Unterstützer fanden. Heinrichs Bemühungen giengen hauptsächlich dahin, das Reich im Innern zu beruhigen, und seine Verfassung zu bevestigen, um hernach die äussern Feinde mit desto mehr Nachdruck anzugreifen. Zu mehrerer Sicherheit gegen diese, ließ er Städte und Vesten anlegen. Er bewog auch einen Theil des Adels in den Städten sich niederzulassen, zuverläßig um durch deren Kriegserfahrenheit und Tapferkeit die Städte mehr zu sichern. Dadurch gewann das Leben in Städten Ansehen. Diese Städte aber waren dem jedesmahl unterthan, auf dessen Boden sie standen; die blossen Bürger ihrem Herrn dienstbar, die Handwerker und Künstler hingegen Sclaven 1). Heinrich that zum Fortkommen der Städte noch mehr, er schenkte den alten Bürgern die Freyheit, und ward dadurch Urheber des Bürgerstandes, und aller durch ihn den Wissenschaften hernach zugeflossenen Vortheile. Die Städte vergrösserten sich unter ihm, da sich, Sicherheit halber, Leibeigne in ihren Mauern anbauten; aus Vesten wurden Städte, derselben Ursache wegen

1) Schmid Gesch. der Deutschen, Buch 4, Kap. 2. S. 30 ff. Robertson hist. of Charles V. Vol. I. p. 313. 314.

wegen; die Städte wurden volkreich und blühend durch den in sie verlegten Handel, weil Heinrich verordnete, daß sie die Niederlagen aller Waaren großer Gegenden seyn, und in ihnen alle Umsetzungen geschehen sollten 1). Solchergestalt mußte anfängliches Unglück dazu dienen, der Nachkommenschaft bessere Zeiten zu bereiten, indem in diesen Städten und Vesten viele Zuflucht nahmen, und so den Bürgerstand bildeten, ohne welchen die Wissenschaften in Deutschland nie tief wurzeln, noch große Fortschritte machen konnten.

Sein Sohn und Nachfolger Otto I., nebst den übrigen des sächsischen Hauses scheinen den Plan ihres großen Vorgängers nicht befolgt zu haben, wenigstens findet man nicht, daß unter ihnen Deutschland merkliche Fortschritte zur Cultur gemacht hätte. Otto lebte in steten Kriegen mit den Großen des Reichs, und ob man wol deren Zweck nicht kennt: so erhellt doch so viel, daß er äußerst unpolitisch verfuhr, und seinem kayserlichen Ansehen keinen neuen Nachdruck verschafte. Es kam ein anderer Umstand hinzu, der die folgenden Kayser auf Jahrhunderte abhielt, an eigner Vergrößerung in Deutschland zweckmäßig zu arbeiten: nemlich die durch Otto I. erlangte Würde eines Königs von Italien. Dies verwickelte ihn und seine Thronfolger in unaufhörliche ausländische Kriege, während welcher die Großen im Reiche nie versäumten, sich zu vergrößern, und Unordnungen zu stiften. Auch dies, so nachtheilig es diesen Zeiten und Menschen war, so wohlthätig ward es der spätern Nachkommenschaft; die Freyheit ward weiter ausgedehnt und mehr bevestigt; der Genius des Volks

1) Fischer Geschichte des deutschen Handels, Band 1, S. 262 ff.

Volks ward aus seiner Unthätigkeit geweckt, und zu Gefühlen eigner Würde erhöht. Unweise aber war, daß Otto an auswärtige Eroberungen dachte, bevor er im Innern Ruhe und Ordnung festgestellt hatte 1).

Viertes Hauptstück.

Philosophie der Araber.

Die Arabischen Weltweisen nebst ihren merkwürdigen Lehrsätzen, im Zusammenhange hier vor Augen zu legen, und von der Zeitrechnung einige Ausnahme zu machen, wird nicht unschicklich seyn. Ihrer mehrere lebten im eilften und zwölften Jahrhundert, und um diese Zeit erst hatten ihre Lehren auf die Denkart der Christen erheblichen Einfluß; damit der Faden der folgenden Begebenheiten nicht zu oft zerrissen werde, scheint es am bequemsten, sie alle hier zusammenzunehmen, besonders da der ursachliche Zusammenhang der Dinge hierdurch nicht gestört wird.

Von dieser Philosophie der Araber aber hat unsre bisherige Geschichte der Weltweisheit zwar Nahmen und Lebensbeschreibungen in ziemlicher Anzahl, aber Thaten, das ist, eigne Gedanken, und Verbesserungen der Wissenschaft, fast gar nicht aufgezeichnet. Diese Lücke zu füllen, war mir, aller Mühe unerachtet, nicht möglich, weil der übersetzten Werke dieser Weltweisen sehr wenig, und diese wenigen, besonders die von den Scholastikern gelesenen, äußerst

1) Schmid Gesch. der Deutschen Buch 4. Kap. 3. S. 38 ff.

äuserst selten sind. Nur sehr wenige Schriften hat mir meine Nachforschung, durch Gefälligkeit einiger Freunde, zugeführt. Da es nun Grundgesetz gegenwärtiger Schrift ist, nur solche Philosophen aufzustellen, von welchen wesentliche Verdienste um ihre Wissenschaft, durch Aufstellung ihrer eignen Gedanken, sich bewahrheiten lassen, und da am Fortrücken des menschlichen Verstandes hier alles liegt; so werde ich hier kürzer als ich wünschte, seyn, und eine reichliche Erndte denen überlassen müssen, welche unter günstigern Umständen, sich mehr mit den Schriften der Araber bekannt machen werden. Von der gütigen Nachsicht der Leser schmeichle ich mir, daß sie mir's nicht zum Tadel anrechnen werden, manche berühmte Namen hier nicht zu finden.

Der erste, welcher dem Grundgesetz gemäß kann aufgeführt werden, ist Abu Nasr Muhammed Ebn Tarchan Al Farabi, unter den Scholastikern und europäischen Schriftstellern als Alfarabius bekannt. Er war in der zur Provinz Farab gehörigen Stadt Balch von vornehmen Eltern gebohren, und allem Ansehen nach zum Glanze des öffentlichen Lebens bestimmt; aber die Liebe zu Kenntnissen überwog bey ihm allen Reiz eines prachtvollen und vergnügungsreichen Geschäftswandels. Heimlich entwich er dem väterlichen Hause, um auf Bagdads berühmter hohen Schule, den Wissenschaften obzuliegen. Hier hörte er den als Arzt noch jezt bekannten Johann Mesue, und ward von glühender Liebe zur Weltweisheit ergriffen. Bald ward unter seinen Zeitgenossen sein Ruhm groß; er drang tief in die Geheimnisse der Vernunftlehre, sagen sie, und hob den Schleyer auf, der sie den Augen der größten Anzahl verhüllte. Auch in der Metaphysik und Politik zeichnete

nete er sich rühmlichst aus. Doch widmete er sich nicht der Weltweisheit allein, sondern verband damit nach damaliger Sitte, auch die Kenntniß der Mathematik, und besonders der Arzneywissenschaft, wie denn nach oben bemerktem, die leztere, nebst der Astronomie, hauptsächlich in Beziehung auf astrologische Vorhersagungen, der Araber Hauptwissenschaften waren.

Als Alfarabi auch hierin es den meisten zuvorthat, erscholl sein Name bald bis zu den Ohren der Khalifen, und er erhielt unter glänzenden Bedingungen, von mehr denn einem Regenten in Asien, Einladungen an seinen Hof. Auch die Pracht von Höfen, nebst dem Prunk eines Günstlings, reizte ihn nicht, seine einzig geliebten Wissenschaften hintan zu setzen. Als er nach der Rückkehr ins Vaterland sein Vermögen für seine Bedürfnisse groß genug fand, schlug er alle schimmernden Anerbietungen aus, lebte sparsam, sogar hart, indem er auch zur Winterszeit auf der Streu schlief, und widmete sich einzig den Betrachtungen, mit Verachtung gegen alle Eitelkeiten der Welt. Gerstenbrod, Wasser des klaren Brunnens, und ein Kleid aus Wolle, pflegte er metrisch zu sagen, sind besser denn Ergötzlichkeiten, die in Reue sich enden. Bey solcher Lebensart und einem hartnäckigen Fleiße, durcharbeitete er die ganze Weltweisheit, nach Anleitung des Philosophen von Stagira, dessen eifriger Bewunderer und ausführlicher Ausleger er war. Diese Auslegungen standen in solchem Ansehen, daß nicht blos Araber, sondern auch Juden, und endlich die Scholastiker, sie mit vieler Achtung gebrauchten und anführten. Er lebte im zehnten Jahrhunderte 1).

Unter

1) Bruckeri hist. Crit. phil. T. III. p. 71.

Unter die Christen sind wenige von seinen Schriften durch Uebersetzungen gekommen, und auch diese wenigen sind selten zu haben. Den Scholastikern war er am meisten durch ein oft von ihnen angeführtes Buch von den Ursachen (de causis) 1) bekannt, welches mehrere unter ihnen mit Auslegungen schmückten. Darin werden einige meistentheils unbewiesenen Maximen, über die Gründe und Principien unserer Erkenntniß der ersten Ursachen, vorgetragen, worunter aber nicht sowol wirkende Ursachen, als vielmehr Erkenntniß-Principien, nach Weise der Alexandriner, mit Sachgründen verwechselt, zu verstehen sind. Diese Maximen sind in mystisches Dunkel gehüllt, und dazu, durch eigenthümliche Vieldeutigkeit der Worte, unverständlich; indem durchgängig Begriffe aus der äußern Empfindung und dem reinen Verstande mit einander verwechselt, und der leztern Eigenheiten, auf Alexandrinisch, den erstern übertragen werden. Sehr früh, vom heil. Thomas meines Wissens zuerst, ward eingesehen, daß dies Werk nicht arabischen Ursprunges, sondern aus dem Proklus entlehnt sey. Manier, Innhalt, alles gleicht in der That dem im Compendio Platonischer Theologie von Proklus vorgetragenem.

Den Alfarabi übertraf an tiefen und viel umfassenden Geist, wie auch an wohl verdientem Ruhm, Abu Ali al-Hosain Ibn Abdollahi, Ebn Sina Al Schaiich al Raiis, von den Lateinern verdorben Avicenna genannt. Selbst seine Beynamen, al Schaiich, und al Raiis bezeichnen das; beyde bedeuten einen ersten und hochberühmten Lehrer. Sein

1) de Causis Libellus Avempace vel Alpharabio aut Proculo adscriptus in opp. Aristot. Voll. III. Venet. 1552.

Sein Geburtsort war Bochara, und sein Geburtsjahr das 992te nach Christum. Den Vater kennt man als einen gelehrten Mann, dessen ansehnliches Vermögen ihm die Erziehung des Sohnes erleichterte; dieser ließ ihm früh in mathematischen Wissenschaften Unterweisung geben, und da Avicenna sie mit erstaunlicher Leichtigkeit faßte, sorgte er auch vor Unterricht in der Weltweisheit, und des Jünglings Lernbegierde und Fassungskraft war so groß, daß ihm, nach eigner Aussage, sein Lehrer bald nicht Genüge that, und das Bestreben erweckte, aus Büchern sich weiter zu belehren. Schon im sechszehnten Jahre hatte er alle Vorbereitungskenntnisse völlig inne; nun ward er vom Vater auf die hohe Schule nach Bagdad geschickt, um da in der Weltweisheit, und besonders der Arzneywissenschaft, sich völlig auszubilden. Er selbst sagt von dieser Reise nichts, sondern versichert, aus Büchern die Arzneykunde erlernt zu haben 1). Hier verschlang er mit unersättlichem Eifer alle höhern Kenntnisse, und entsagte nicht selten dem Schlafe, um erst die Tiefen der Vernunftlehre, hernach auch die Naturlehre zu ergründen. So oft er im unermüdeten Lesen Anstoß und Dunkelheit fand, ließ er nicht nach, sondern begab sich im ängstlichen Forschen in die Moschee, und suchte und betete, bis ihm das gewünschte Licht zu Theil wurde. Kam er denn nach Hause; so las und schrieb er unermüdet, vertrieb den Schlaf und die Ermattung durch Wein, ja, wenn der Schlaf ihn dennoch überwältigte, träumte er von dem, was er vorher gesucht hatte, und fand manche Auflösung, wie er selbst sagt, im Traume.

In

1) Abulpharagii histor. Dynastiar. p. 230.

In der Arzneywissenschaft brachte er es mit solchem Fleiße bald dahin, daß er den Khalifen von einer gefährlichen und weniger bekannten Krankheit herstellte. Hierdurch erlangte er Zutritt zum Hofe, und der Büchersammlung des Khalifen. Das Vergnügen, hier die besten griechischen Schriftsteller übersetzt vorzufinden, und daraus den Umfang damaliger Kenntnisse zu schöpfen, erregte in ihm den Wunsch, das große Gebäude endlich zu vollenden. Im ein und zwanzigsten Jahre fieng er daher an, ein System, nach eignem Ideale, durch Schriften aufzuführen und bekannt zu machen. Auch hiervon meldet er selbst nichts, sondern versichert, zu Jorjan seine medicinischen Bücher verfertigt zu haben. Sein großer Ruf als Arzt, erhob ihn am Hofe des Khalifen zu Reichthümern und Ehren, aber verwickelte ihn auch eben dadurch in die Netze der Neider. Er ward wegen Theilnahme an einer Verschwörung gegen den Bagdadschen Sultan, dessen Enkel er als Leibarzt bediente, ins Gefängniß geworfen, weil er zu Verhütung von schweren Kriegen seinen Herrn nicht vergiftet, noch ihm den Anschlag der Vergiftung entdeckt hatte. In diesem zweyjährigen Gefängnisse starb er, an einem hartnäckigen, durch Ausschweifungen der Liebe entstandenen Bauchflusse, nach Abulfaradsch im 58sten Jahre seines Alters, in oder nach dem Jahre 1050 1).

Nach seinem Tode ist es ihm, wie den meisten großen Männern ergangen: von einigen ward er ausschweifend gelobt, von andern noch ausschweifender getadelt. Den harten Ausspruch eines sonst billigen Mannes, daß er mehr Zusammenstoppler von übel zusammenhängenden Meynun-

gen

1) Abulpharag. hist. dynast. p. 231. 232.

gen und Plagien, als Philosoph gewesen sey, daß er dem Philosophen von Stagira sklavisch angehangen habe, und daß mächtige Vorurtheile seinem Verstande die Thür zur Wahrheit verschlossen haben, verdient er zuverläßig nicht 1). Auch hatte dieser Richter seine Schriften nicht gelesen, noch mit einiger Aufmerksamkeit untersucht, wenn er sie auch gesehen hat. Ihn blendet überdem das bisher aus Gleichgültigkeit gegen die Bemühungen der Araber eingerissene Vorurtheil, daß dies Volk um die Philosophie kein Verdienst habe, und blos den Griechen nachtrete.

So wenig auch hier von der Arabischen Weltweisheit kann angeführt werden: so soll doch dies wenige hoffentlich zureichen, diesem Volke seine lang geraubte Ehre herzustellen, und auch ihm den Dank der Nachkommen für Berichtigungen und Erweiterungen im Gebiete der Vernunft zu verschaffen. In Avicennas Begriffen ist viel Klarheit und Bestimmtheit; in seinen Schlüssen viel Tiefsinn, und in seinen Gedanken ungemeine Ordnung und strenge Verknüpfung. Er war wahrhafter Selbstdenker, und wie sein Leben beweißt, ein Selbstdenker von ausdauernder Kraft; sein Beten in den Moscheen um Aufklärung, muß nicht mit Brucker für das Beten eines unthätigen, auf Erleuchtung von oben harrenden Schwärmers, sondern für den glühenden Ausguß eines nach Licht strebenden Geistes, genommen werden, der ähnlich dem Homerischen Ajax, mit äußerster Anstrengung seiner Kraft zum Himmel ruft: δος οφθαλμοισιν ιδεσθαι. Durch ihn hat die Metaphysik, besonders in ihren Grundlagen, sehr gewonnen; Schade nur, daß von seinen mehrern Schriften mir nach vieler Mühe nur eine einzige zu Gesicht gekommen ist.

Zum

1) Bruck. hist. crit. phil. T. III. p. 80 sq.

Zum Gegenstande der Metaphysik nimmt Avicenna, laut Aristoteles ausdrücklicher Aussage, das Ding (ens) als solches, und beweißt es damit, daß theils in andern Theilen der Weltweisheit es in dieser Rücksicht gar nicht betrachtet wird, und theils Seyn, ein allen Gegenständen der Philosophie gemeinschaftliches Prädikat ist, welches besonders betrachtet werden muß, weil es über alle Gesichtspunkte der besondern Theile der Weltweisheit hinausgeht. Daher untersucht diese Wissenschaft das Seyn, dessen Theile und Gattungen, bis auf diejenige Beschaffenheit oder Bestimmung, welche den Gegenstand der Naturwissenschaft ausmacht, ein der Veränderung und Ruhe unterworfenes Wesen; und die, aus welcher der Gegenstand der Mathematik, Messung der Quantität, entspringt; mit einem Worte, die Grundsätze der eingeschränkteren Wissenschaften, als welche aus der allgemeinen nothwendig fließen müssen; sie untersucht auch die lezten Ursachen, weil von ihnen alles Gewirkte, so fern es Daseyn hat, herkommt; ja auch die allererste Ursache alles Seyns 1). Einige Verwirrung freylich läßt hier noch der Begriff des Seyns, oder Dinges zurück, von dem nicht gesagt wird, ob er auf Seyn in Gedanken, oder Seyn außer den Gedanken, oder beydes gehen soll. Daher denn auch die Ableitungen der besondern Gegenstände nicht alle erforderliche Richtigkeit haben. Aber hiervon abgesehen, ist doch klar, daß Avicenna sich die Metaphysik richtiger dachte, als nach ihm manche, selbst unter den Neuern: daß er ihre Gränze im Allgemeinen sehr gut bestimmte, und daß er den Aristotelischen Gedanken mehr Licht und Festigkeit gab, als die Griechen vor ihm gethan haben.

Den

1) Avicenna Metaphys. per Bernardinum Venetum. Venet. 1493. lib. I. tract. I. cap. 2.

Den Nutzen oder Zweck dieser Wissenschaft setzt Avicenna darin, daß Gewißheit der Grundsätze aller besondern Wissenschaften durch sie erlangt werde 1). Ein Nutzen freylich, und nicht der unerheblichste, aber doch nicht aller, und zwar nur auf die allgemeine Philosophie passend! Aber auch dies war so deutlicher und bestimmter, als was Aristoteles mit großen Umschweifen beygebracht hatte.

Den Inhalt der Wissenschaft genau, und in erforderlicher Ordnung anzugeben, gelingt ihm nicht; konnte, wegen Mangels an Unterordnung der Begriffe, und an Kenntniß der hier nöthigen Methode der Synthesis, ihm nicht gelingen: aber so viel sieht man doch, er ahndete die Nothwendigkeit des Herabsteigens vom Allgemeinen zum Besondern. Darum schlägt er vor, vom Möglichen, Nothwendigen und Zufälligen zuerst; vom Würklichen, der Substanz, dem Accidens, dem Geschlechte und der Gattung hierauf; von der Ursache, dem Wirken, und Leiden, der Einheit, Einerleyheit, dem Gegensatze darnächst; von den Principien alles existierenden, mithin auch dem obersten Wesen, zulezt zu handeln. Im Groben ist das noch die heutige, und der Wissenschaft schlechthin nothwendige Ordnung 2).

Den Begriff des Dinges erklärt Avicenna für schlechterdings unfähig erklärt zu werden, weil es Dinge geben muß, die keine Definition zulassen, indem sonst das Erklären ohne Ende fort, oder in einem Kreise herum gehen müßte; und da die Erfahrung lehrt, daß zu dieser Gattung das Ens gezählt werden muß, indem keine vom Zirkel freye Erklärung sich von ihm geben läßt. Sagt man, Ding ist, was entweder wirkt oder leidet; so ist lezteres nicht

1) Avicenna Met. I, tractat. 1. c. 3. 2) Ibid. c. 5.

nicht so klar als ersteres: ob das Ding wirkend oder leidend seyn muß, ist an sich nicht bekannt, nur durch einen Schluß kann es erst eingesehen werden. Sagt man, es sey das, wovon man mit Wahrheit etwas aussagen kann: so ist auch dies nicht deutlich, so sehr wenigstens nicht, als der Begriff eines Dinges; auch liegt das schon im Worte verborgen, mithin ist die Erklärung tautologisch. Gleichergestalt sind die Begriffe vom Nothwendigen, Möglichen und Unmöglichen, unerklärbar, indem man bey dem des Nothwendigen schon das Mögliche oder Unmögliche, und bey dem des Möglichen schon das Nothwendige oder nicht Nothwendige voraussetzt 1).

Den Fortgang der Wissenschaft im Suchen nach Definitionen, die Aristoteles übergangen hatte, erblickt man hier deutlich, und zugleich den ersten Anfang der nach Avicenna oft wiederholten Behauptung, von der Unmöglichkeit einer Erklärung des Dinges. Ja was noch mehr, Avicenna hat hier den ersten Grund zu der nachher genauer bestimmten Lehre gelegt, daß der Begriff des Dinges, nach den Vorschriften der Vernunftlehre, durch Geschlecht und Differenz, nicht kann definirt werden. In Ansehung aber des Möglichen und Unmöglichen, des Nothwendigen und Zufälligen, tadelt er die bis dahin gegebenen Erklärungen mit Recht; folgert aber daraus die Unmöglichkeit der Erklärungen mit Unrecht. Diese sind schon Gattungen des Dinges, mithin durch eigentliche Definitionen bestimmbar.

Aus den Begriffen des Nothwendigen und Möglichen leitet Avicenna verschiedene, mir sonst nicht vorgekommene Folgen

1) Avicenna Met. II, 1. c. 1.

Folgen von Erheblichkeit ab. Das Nothwendige hat keine Ursache, hätte es die, dann käme von ihr sein Daseyn, und es wäre nicht nothwendig. Auch was an sich nothwendig ist, kann von keinem andern sein Daseyn haben, weil ohne dies dasjenige nicht seyn kann, was von einem andern das Daseyn bekommt, also seiner Nothwendigkeit verlustig wird. In der Uebersetzung ist hier, wie an mehrern andern Orten, und in allen alten Uebersetzungen der Araber, große Dunkelheit, so daß man den Sinn mehr errathen muß, als man ihn deutlich vor sich sieht. Was hingegen, fährt der Philosoph fort, blos möglich ist, dessen Seyn oder Nichtseyn hat eine Ursache. Ist es, so ist zu ihm das Seyn hinzugekommen; ist es nicht: so ist das Seyn von ihm getrennt; und beydes kann nur durch ein anderes Wesen geschehen 1). Der lezteren Folgerung, vornemlich in Rücksicht auf das Nichtseyn, gebricht es an Evidenz, wie überhaupt dem Satze an Bestimmtheit. Ob Avicenna unter Ursache einen Grund blos, oder ein Wirkendes will verstanden haben, ist nicht angezeigt. Das aber muß man ihm als Verdienst anrechnen, daß er dem Causalsatze einige mehrere Bestimmtheit durch die Einschränkung auf das Mögliche, nebst einigem Beweise gegeben hat.

Aus der Nothwendigkeit eines Wesens allein will Avicenna dessen Einzigkeit darthun, so daß nach ihm nur ein nothwendiges Wesen Möglichkeit hat. Diese Untersuchung ist allerdings scharfsinnig und neu, nur durch logische Täuschung verunglückt. Setzt man, es seyn mehr nothwendige Wesen: dann sind sie entweder in Ansehung ihres

1) Avicenna Met. II, 1. c. 2.

Wesens selbst, oder des Begriffs verschieden, so daß die mehreren nur Individuen einer Gattung sind. Ersteres kann nicht angenommen werden, weil ihnen als nothwendigen Wesen, einerley Definition zukommen muß. Auch lezteres nicht; denn entweder entspringt solcher Unterschied aus ihrem Wesen, oder nicht. Ersteres kann nicht seyn, weil auch die Wesen sonst verschieden seyn müßten; lezteres aber nicht, weil sonst eine Ursache davon außer dem Nothwendigen sich finden, mithin das Wesen mit dieser Bestimmung nicht nothwendig seyn müßte 1). In andern Worten heißt dies wol weiter nichts, als alle nothwendige Wesen müssen als nothwendige, unter einerley Begriff gehören: denn gerade so läßt sich auch beweisen, daß alles Wahre einzig ist, weil der Unterschied durchaus etwas Wahres seyn muß, und das Wahre durch Wahres keine Verschiedenheit bekommt. Zudem, was hindert ein nothwendiges Wesen, von außen eine Bestimmung oder ein Accidens anzunehmen? Der numerische Unterschied endlich, soll er dem Wesentlichen, oder Zufälligen beygezählt werden? Den Einzelwesen ist er allerdings wesentlich, und dann ist klar, daß nothwendige Wesen von einander, auch außer dem Begriffe der Nothwendigkeit, verschieden seyn können.

Ein Subjekt erklärt Avicenna sehr scharfsinnig durch das, worin ein anderes, aber nicht als dessen Theil ist 2), um vom Zusammengesetzten es zu unterscheiden.

Des Körpers Natur wird von ihm ganz Cartesianisch durch die bloße Ausdehnung bestimmt; lang, breit, und hoch seyn, ist keinem Körper wesentlich: theils weil die Linien

1) Avicenna Met. II, 1. c. 3. 2) Avicenna Met. II, 2. c. 1.

Linien, wodurch diese Dimensionen bestimmt werden, nicht würklich in jedem Körper sich vorfinden, und theils weil ein Körper nicht nothwendig in gewisse Gränzen oder Flächen eingeschlossen ist, indem dies aus seiner, ihm nicht wesentlichen Endlichkeit allein folgt. Zu seinem Wesen gehört demnach mehr nicht, als drey Dimensionen haben zu können, und die bloße Ausdehnung (continuitas) ist sein Wesen. Vom mathematischen Körper unterscheidet sich der physische nur darin, daß ersterer bestimmte Gränzen der Ausdehnung hat. An die Solidität dachte Avicenna nicht, er untersuchte nur das Bild eines Körpers, das durch das Auge uns gegeben wird.

Der Körper nun, so fern er die Körperform haben kann, ist blos möglicher Körper, und das Subjekt dieser Möglichkeit, was solche Form anzunehmen Fähigkeit besitzt, heißt Materie. Diese Materie ist Substanz, denn sie ist in keinem andern Subjekte; sie ist aber eine zur Körperform zugerichtete Substanz (substantia adaptata) 1). Hier gesteht ein Peripatetiker selbst, was oben gefolgert ward, daß seine Materie nur logisches Subjekt ist; ein Subjekt das in keinem andern ist, ist darum noch keine wahre Substanz, sondern nur absolutes Subjekt, wie der abstrakte Begriff vom Menschen. Weil er aber die Ungereimtheit dieser Aussage in ihren Folgen fühlt, setzt er weislich hinzu, ohne alle Form lasse die Körpermaterie sich nicht denken 2).

Der Zahl und Einheit eigentliches Wesen aufzudecken, gelingt zwar dem arabischen Weltweisen nicht: aber er macht doch ein Paar hiezu näher leitende scharfsinnige Be-

1) loc. cit. c. 2. 2) l. c. c. 3.

Bemerkungen. Zuerst tritt er denen nicht bey, welche gelehrt hatten, die Zahl sey bloßes Gedankending, und dann behauptet er, sie finde sich sowol in der Seele, als in den Gegenständen außer uns. Zahl nämlich, ohne alles Gezählte betrachtet, ist bloßes Gedankending, mit dem Gezählten aber, das ist in konkreto, existirt sie in den Gegenständen selbst 1). Dies zeigt nebenher, daß unter den Arabern auch darin ein großer Schritt gemacht war, daß man anfieng zu bestimmen, was und wie viel von unsern allgemeinen und abstrakten Begriffen, der Erfahrung oder dem bloßen Verstande gehört.

Dies erhält durch einige Untersuchungen über die Natur der Verhältnisse noch mehr Bekräftigung. Einige erklärten sie für bloße Gedankendinge, andre für reelle, außer den Gedanken vorkommende Gegenstände. Avicenna erwählt die Mittelstraße, und erkennt sie mit allem Rechte, zum Theil für Produkte des Verstandes, zum Theil aber auch für gegründet in den Gegenständen selbst. Hier kommt nun alles auf die Art der nähern Bestimmung an; allein der Text ist auch hier so dunkel, daß ich von seinem Gehalt nähern Bericht zu erstatten nicht im Stande bin 2).

Die von einigen zum Range der Substanzen erhobenen Qualitäten, Weiße, Wärme, Kälte, erklärt Avicenna für bloße Accidenzen. Sollen sie Substanzen seyn, spricht er; so müssen sie entweder körperliche, oder unkörperliche seyn. Das leztere sind sie nicht; denn falls sie der Art sind, daß sich aus ihnen Körper zusammensetzen lassen, können sie nicht unkörperlich seyn, da kein Körper aus dem Untheilbaren und Unausgedehnten bestehen kann. Falls sie

1) Avicenna Met. II, 3, 5. 2) Ibid. Met. III, 10.

sie aber der Art sind, daß kein Körper aus ihnen zusammen zu setzen ist, und sie ihr Daseyn nur in der Verbindung mit Körpern haben; dann folgt, daß sie einen Ort einnehmen, mithin körperlich und theilbar sind. Auch müßten sie dann von ihrem Körper entweder trennbar oder untrennbar seyn; wenn untrennbar, so sind sie der That nach Accidenzen, blos dem Namen nach Substanzen; wenn trennbar; so gehen sie von Körper zu Körper über, mithin muß ein Körper, der den andern erwärmt, selbst dadurch kälter werden 1). Ohnerachtet die Behauptung Richtigkeit hat, so sind doch die Gründe nicht die bündigsten; wo steht ohne Widerrede entschieden, daß ein Körper nicht aus unausgedehnten und untheilbaren Elementen bestehen kann? Wie folgt, daß was nur in der Verbindung mit einem Körper Daseyn hat, einen Raum einnimmt? Der lezte Beweis jedoch enthält noch am meisten überzeugende Kraft.

Daß allem entstehenden, oder anfangenden, eine Materie vorhergehen muß, sucht Avicenna so zu erweisen: was entsteht, kann nicht seyn, ist also, bevor es entsteht, blos möglich. Diese Möglichkeit ist entweder in einem Subjekte, oder nicht. Lezteres ist unzuläßlich, weil sonst die Möglichkeit an sich Substanz wäre. Also muß ersteres statt haben, mithin giebt es von jedem entstehenden ein Subjekt, worin sich diese Möglichkeit befand; und dies Subjekt ist eben die Materie 2). Völlige Deutlichkeit und Bestimmtheit hat dieser Beweis, nebst seiner Folgerung nicht; das Subjekt, worin diese Möglichkeit sich aufhält, kann es nicht auch die wirkende Ursache seyn?

Die

1) Avicenna Met. III, 7. 2) Avicenna Met. IV. 2.

Die Gleichzeitigkeit der Wirkung mit ihrer Ursache behauptet Avicenna in so dunkel übertragenen Ausdrücken, daß unentschieden bleibt, ob er blos die im Wirken begriffene, oder die Ursache überhaupt meint; ja auch, daß man in seine Beweise nicht einmal einzudringen vermag 1). Gleichergestalt lehrt er auch, eine Ursache, die einem Dinge vorher nicht gehabtes Daseyn giebt, müsse, so lange die Wirkung dauert, steten Einfluß auf sie haben, sonst kehre diese in ihr Nichtseyn sogleich zurück. Andre hingegen waren schon damals der Meynung, so ein steter Einfluß sey nicht nothwendig, und eine einmal zum Daseyn gebrachte Sache, könne ohne Beyhülfe der Ursache, ihr Daseyn fortsetzen. Ersteres führt dahin, daß die Erhaltung stete Schöpfung ist. Ich beklage sehr, auch hier den Beweis nicht zu verstehen: darauf indeß scheint er hinaus zu gehen, daß aus dem einmal ertheilten Daseyn, dessen Fortsetzung nicht nothwendig folgt; daß solch Daseyn der hervorgebrachten Sache zufällig ist, mithin ohne Hülfe der Ursache sich sogleich von ihr sondert 2). Von Dingen, die aus Nichts hervorgebracht werden, ist dies allerdings richtig geschlossen. Zugleich erhellt hieraus, daß Avicenna nicht reiner Peripatetiker war, sondern mit Aristotelischen Lehren die Alexandrinische Emanation verknüpfte.

Nach Avicenna zeichnete sich Algazel durch philosophische Kenntnisse vor andern aus, mit vollständigem Namen heißt er Abu Hamed Muhammed Ibn Muhammed Ibn Achmed Al-Gazali. Er war aus der berühmten Stadt Tus oder Tos, in Asien, gebürtig. Sein Vater, ein reicher Kaufmann, bestimmte ihn, der vortreflichen Anlagen halber

1) Avicenna Met. VI, 2. 2) Avicenna Met. VI, 1.

der, dem Studieren, und er erfüllte dessen Erwartungen durch genaue Kenntniß der Philosophie, der Muhammedanischen Theologie, und Rechtsgelehrsamkeit, vollkommen. Sein großer Ruf verschafte ihm an der in Bagdad gestifteten hohen Schule eine Lehrstelle, mit reichlichen Einkünften, bey deren Antritt alles was in Bagdad von Vornehmern war, ihm entgegen gieng, und zu Anhörung der ersten Vorlesung fast die ganze Stadt sich versammlete. Algazel war ein eifriger Muselmann; nachdem er dies Amt mehrere Jahre hindurch mit großem Ruhme verwaltet hatte, überwältigte ihn ein heiliger Eifer; er gab sein großes erworbenes Vermögen den Armen, legte seine Stelle nieder, und wanderte als Pilgrim nach Mekka. Von da begab er sich nach Syrien und Aegypten, wo er in Alexandria den großen Gottesgelehrten Etatorsis hörte; endlich kehrte er nach Bagdad zurück, und starb daselbst im 55ten Jahre (1127).

Als eifriger Theolog vertheidigte er die für rechtgläubig erkannte Lehre gegen alle Neuerungen und Sekten der Philosophen, und war in einer damals besonders hoch berühmten Schrift, dahin bemüht, die meisten Sätze der Alexandriner, welche dem wahren Glauben entgegen standen, mit mächtigen Gründen zu bestreiten. Er bekannte sich zu der unter den Arabern viel geltenden Sekte Assariah, von welcher unten näherer Bericht soll gegeben werden 1).

Von diesem Buche, wie von seinen übrigen Schriften, ist in Uebersetzungen und durch den Druck nichts zu uns gekommen, als was Averroes seiner Widerlegung einverleibt hat. Zum Unglück hat ein Sohn Israels, Calo

Calo-

1) Bruckeri hist. Crit. phil. T. III. p. 93 sq.

Calonymos, dies Werk von Averroes in so arabisches Latein übersezt, und Augustinus Niphus es mit einem so verworrenen Commentar begleitet, daß ein großer Theil mir unverständlich bleibt. Zwar hat man noch eine Uebersetzung eines Ungenannten, deutlicher als die des Israeliten, aber dennoch mit arabischen Idiotismen und Barbarismen zu sehr angefüllt, als daß der ganze Gedanken-Zusammenhang faßlich würde 1). Aus diesem Grunde ist mir nicht möglich, aus der ersten Abhandlung (disputatio prima), worin der Aristoteliker und Alexandriner Gründe vor die Weltewigkeit widerlegt werden, mit einigen Spuren von dem was Philopon gegen Proklus erinnerte, etwas neues und eignes heraus zu finden. Die dritte Abhandlung ist weniger undeutlich, und hieraus werde ich einiges hersetzen, welches den Algazel vortheilhafter, als von der blos nachbetenden Seite zeigen wird.

Ihr widersprecht euch, sagt er den Philosophen, wenn ihr Gott Urheber der Welt nennt, und doch versichert, er habe sie durch nothwendige Folge hervorgebracht. Gott hat ja so keinen Willen, und was den nicht hat, wie kann das in strengem Sinne Urheber eines andern genannt werden? Urheber heißt ja nur, was aus Wahl und Einsicht handelt 2). Averroes hat sehr Recht, gegen ihn zu bemerken, daß dies des Wortes Bedeutung zu sehr gegen den Sprachgebrauch einschränken heiße. Die Sache mußte aber auch nicht an dem Zipfel gefaßt werden, vielmehr an dem, daß, wofern die Welt von Gott kommt, wie der Schat-

1) Sie ist gedruckt Venedig Mandatis et expensis nobilis viri Octaviani Scoti per Bonetum Locatellum Bergomensem 1497. 2) Averroes Destructio destructionis Opp. T. IX. Venet. 1560. fol. 77.

Schatten vom Menschen; dann Güte, Weisheit, Liebe, kurz alle moralischen Eigenschaften, keinen Theil an ihr haben, wozu also solch einem Gotte dienen? Und welch ein geringfügiges Wesen ist dann das höchst vollkommene! Wo ist endlich in der Welt die hieraus folgende blinde Nothwendigkeit?

Besser gelingt ihm der andere Einwurf: die Welt, sagt ihr, ist ewig, also an Dauer Gott gleich; und doch soll sie hervorgebracht, von dem hervorgebracht seyn, der nicht älter ist, denn sie? doch soll, was keinen Anfang hat, entstanden seyn? 1) Dies so simple, so einleuchtende Raisonnement, welches die Vertheidiger der Weltewigkeit so lange gedrückt hat, und endlich erdrücken muß, sucht Averroes mit folgenden Staubwolken zu umnebeln: die Welt ist ewig, aber nicht an sich, sondern als stets hervorgebracht, mithin wird hiedurch die Hervorbringung nicht ausgeschlossen 2). Aber in aller Welt, wie kann von Ewigkeit her etwas hervorgebracht seyn? Wäre nicht vorher auszumachen, daß diese beyden Begriffe vereinigungsfähig sind? Weiter unten sucht er dies zu bewerkstelligen: es giebt Ursachen zwiefacher Art, die erstern stellen ihre Wirkung dar, ohne daß sie hernach von ihnen abhängt, wie der Baumeister ein Haus; die leztern wirken so, daß ohne ihren steten Einfluß die Wirkung nicht seyn kann. Die erstern heischen nicht, daß die Wirkung ihnen an Dauer gleich komme, vielmehr gehen sie allemal vor ihnen her; die leztern verlangen völlige Gleichzeitigkeit der Wirkungen mit ihnen, wie Bewegung in einem Dinge nicht ohne steten Einfluß des Bewegers erhalten wird, und daher Bewegung

1) Averroes l. c. f. 85. 2) Averroes l. c.

wegung und Beweger gleichzeitig sind. Also hebt der Welt Ewigkeit ihre Abhängigkeit von einer Ursache nicht auf 1). Subtil freylich, aber dann muß Wirken, Hervorbringen, nicht bedeuten, etwas vom Nichtseyn zum Seyn führen; man muß sagen, es könne etwas hervorgebracht, gewirkt werden, ohne vorher nicht gewesen zu seyn. Diese Hauptfrage überhüpft Averroes, gleich seinen Vorgängern, den Alexandrinern. Was sie von Gleichzeitigkeit der Sonne und ihres Leuchtens, des Menschen und seines Schattens beybringen, die Sache sinnlich zu machen, gehört nicht hieher. Leuchten ist nicht Wirkung, sondern wesentliche Eigenschaft der Sonne, und der Schatten nicht etwas durch den Körper hervorgebrachtes, sondern durch ihn verhindertes, bloße Beraubung.

Dem oben aufgestellten Beweise Avicennens von der Einheit eines absolut nothwendigen Wesens, und Gottes, stellt Algazel entgegen: nothwendig seyn, heiße von aller Ursache unabhängig seyn, und dann entstehe dem kein Widerspruch, der mehrere nothwendige Wesen annimmt 2). Doch muß ich bekennen, hier nicht alles im Zusammenhange zu verstehen, mithin auch die Entkräftung von Avicennens Schlusse nicht in erforderlicher Deutlichkeit hier zu finden.

Auch gegen die von den Alexandrinern aufgebrachte, und von den Arabern angenommene strenge Einfachheit des göttlichen Wesens, wodurch alle Mehrheit der Eigenschaften ausgeschlossen wird, kehrt Algazel seinen Scharfsinn, mit gutem Erfolge. Gott, lehrten diese Weltweisen, wie

1) Averroes disp. IV. f. 150. 2) Ibid. disp. V. f. 168.

wie zum Theil oben bemerkt ist, bekommt viele Benennungen, wegen seiner Verhältnisse zu andern Dingen, oder Verneinung von irgend etwas; auf diese beyde Stücke gehen zulezt alle ihm von uns beygelegten Eigenschaften hinaus, und bezeichnen mithin eine Zusammensetzung in der göttlichen Substanz eben so wenig, als in den Begriffen von dieser Substanz. Erstes Wesen bedeutet mehr nicht, als das Verhältniß der Ursache zur Wirkung; Substanz verneint blos, daß er in einem andern Subjekte sich findet; Ewigkeit, daß vor seinem Seyn das Nichtseyn hergeht, oder darauf folgen wird; Nothwendigkeit, daß er eine Ursache hat; Verstand bezeichnet, daß er von aller Materie gesondert ist; denkend, daß er sich selbst denkt, mithin immateriell ist, weil alles immaterielle denkt. Schöpfer, Erhalter und ähnliche Benennungen, gehen auf das Verhältniß des Wirkenden zum Gewirkten, und daß keins der von ihm ausfließenden Dinge ihm unbekannt ist; Wille darauf, daß der Ausfluß ihm nicht zuwider ist; sein Wollen also ist nichts anders, als sein Können, und sein Können nichts anders als sein Wissen 1).

Hieraus ist ersichtlich, daß die Araber, dieser Lehre neuen und wichtigen Zusatz gaben, und, was die Griechen nur obenhin berührten, gründlich zu erörtern sich angelegen seyn ließen.

Mit nicht geringerem Scharfsinn und mehrerer Wahrheit, stellt Algazel dem entgegen: Wissenschaft sey doch nothwendig etwas der Substanz angefügtes, und von ihr verschiedenes; denn entweder sey Gottes Wissen seiner selbst, und andrer Dinge einerley, oder von einander verschieden.

Wenn

1) Averroes disp. VI. f. 182.

Wenn verschieden: so sey es nicht einerley mit seinem Wesen; wenn einerley: so folge, daß alles was er bejahend denkt, er es von sich bejaht, und was verneinend, von sich verneint. Auch könne man ja das Seyn jeder Substanz sich denken, ohne das jeder andern, also sey Wissenschaft seiner und anderer Dinge wesentlich verschieden 1).

Von den Alexandrinern hatten die Araber auch den Satz, Gott sey über alle Wesen so sehr erhaben, daß er mit keinem unter einem Geschlecht stehe, noch von einem durch eine Differenz sich unterscheide. Dagegen erinnert Algazel mit vollem Rechte, obgleich nicht mit völliger Bestimmtheit und Deutlichkeit: Gott sey doch denkendes Wesen, habe also das Denken mit allem was denkt gemein, und unterscheide sich dadurch von allem was nicht denkt 2). Averroes erwiedert: Gott könne kein gemeinschaftliches Wesen mit den übrigen denkenden Substanzen haben, weil seine höchste Vollkommenheit ihn über alle erhebe: worin er denn freylich Recht hat, in so fern hiemit nicht gesagt seyn will, daß Gott und die andern denkenden Wesen, einerley Denkkraft haben; sondern nur, daß des Denkens allgemeine Natur, ihnen gemein ist, wodurch der Unendlichkeit kein Abbruch geschehen soll.

Eben diese Alexandriner behaupteten auch, Gott habe keine Quidditát, sondern sey reines Seyn ohne alle nähere Bestimmung; wenigstens liegt dieser Satz in ihren eben aufgestellten Lehren. Algazel sucht ihnen auch dies zu entreissen, wiewol nicht mit der erwünschten Bündigkeit, weshalb ich weitere Anführung nicht nöthig erachte 3).

Nach

1) Destructio destructionis f. 72. Venet. 1497. 2) Ibid. f. 88. 3) Ibid. f. 94.

Nach Algazel ist Thophail, vollständig Abubeer Ebn Thophail, nicht zu übergehen. Er ward in Sevilla, dem Sitze der Spanischen Khalifen, aus einem angesehenen Geschlechte gebohren, welches am Hofe dieser Khalifen von lange her hohe Ehrenstellen bekleidet hatte. Durch innere Unruhen verlohr sein Vater Aemter und Vermögen, weshalb Thophail, zu neuem Glanze sich zu erheben, den gelehrten Stand erkohr, und nach Gewohnheit der Araber, der Arzneywissenschaft, in Verbindung mit der Weltweisheit, sich widmete. In der fast allgemeinen Aristotelisch-Platonischen Philosophie erlangte er solches Ansehen, daß Averroes und der Israelite Moses Maimons Sohn, ihn zum Lehrer wählten. Er schrieb ein kleines Buch, als kurzen Inbegriff dieses Systems, nicht ohne Zusatz eigner Betrachtungen, mit einer diesen Zeiten ungewöhnlichen Zierde und Annehmlichkeit, welches eben darum auch bey den größten Philosophen neuerer Zeit Beyfall, und unter den berühmtesten Gelehrten Uebersetzer gefunden hat. Thophail starb zu Sevilla gegen das Ende des zwölften Jahrhunderts 1).

In der Vorrede dieses Buchs führt Thophail die berühmtesten Weltweisen seines Volks, Avempace, Avicenna, Alfarabius, und selbst Algazel auf, zum Belege, daß sie alle die Alexandrinischen Ekstasen und Anschauungen Gottes, nicht blos glaubten, sondern auch selbst erfahren zu haben versicherten, und darin des Lebens höchstes Glück setzten 2). Er selbst bekräftigt das nemliche an mehreren Stellen dieses Buchs, und erdichtet zur Unterstützung und Beför-

1) Bruck. hist. crit. phil. T. III. p. 95. 2) Thophail, philosophus Autodidactus p. 4 sq. ed. Pocock.

Beförderung dieser Lehre, die ganze Geschichte des Ebn Jockdhan. Hieraus erhellt, daß die Alexandrinische Philosophie unter den Arabern die herrschende war, mithin mehrere Neuere, wenn sie bloßen Peripateticismus hier finden, auf unrechtem Wege sind.

Zu Erreichung seines Zwecks nimmt Thophail einen jungen, in eine menschenleere Insel versetzten Menschen an, der in dieser Einöde zu männlichem Alter heranwächst, und blos durch Hülfe seines gesunden Verstandes, sich bis zu den höchsten Begriffen der Philosophie, über die Seele, die Welt, und die Gottheit hinauf arbeitet, endlich in Betrachtungen immaterieller Gegenstände sich versenkt, und so, nach abgelegtem Sinnengebrauche, zum Anschauen der Gottheit empor steigt. Die Erdichtung wird anmuthig erzählt, und der junge Mensch stufenweise höher geführt, so daß hier eine sehr deutliche Darstellung des Eklektischen Systems in seinen Hauptbestandtheilen gegeben wird.

Den Begriff vom Körper und der Materie entwickelt Thophail auf eine sonst nicht so einleuchtend gemachte Art, woraus man zugleich die Gründe für die Aristotelischen und Alexandrinischen Begriffe klärer, als bey andern dieser Art, ersieht. Die Elemente, spricht er, verwandeln sich in einander, also haben sie, außer ihrer besondern, eine gemeinschaftliche Natur, welcher keine von der Elemente besondern Eigenschaften zukommt, und die mithin weder leicht noch schwer, feucht noch trocken, warm noch kalt ist. Was aber nach Wegnahme dieser, allen Körpern zukommt, ist Ausdehnung in die Länge, Breite und Dicke, die jedoch den ganzen Begriff noch nicht erschöpft. Sie allein kann für sich nicht bestehen, auch wird sie in einem Körper oft verändert, und daher ist in ihm etwas von ihr verschiedenes

nes noch vorhanden. Dies bey allen Figurveränderungen unveränderliche, ist die von allen Formen entblößte erste Materie. Demnach gehört zum Körper Ausdehnung und Materie 1).

Hier erkennt man, durch welche Analyse Aristoteles auf seinen Begriff von der ersten Materie geführt ward; zugleich aber auch, daß diese Analyse theils nicht vollständig war, weil von der Solidität keine Erwähnung geschieht; theils auch zu weit hinausgetrieben, weil dies Subjekt, oder diese Materie nun nichts mehr als bloßer Verstandesbegriff, und logisches Subjekt ist. Qualitäten können wir nie ohne Subjekt denken, also auch Ausdehnung und Solidität nicht; daraus darf aber nicht gefolgert werden, es müsse auch ein von ihnen verschiedenes, sie enthaltendes Subjekt vorhanden, und zwar von ihnen reell verschieden seyn. Vielmehr sind sie in einem Gesichtspunkte Qualitäten; in einem andern Substanzen und Subjekte selbst, erstere, als Ausdehnung und Solidität, letztere, als ausgedehntes und solides betrachtet.

Des obigen unveränderliche Folge ist, daß alle Qualitäten der Körper, mithin auch ihre Kräfte, Formen seyn müssen; daher denn Thophail mit Aristoteles und den Alexandrinern, die Formen vorzüglich Principien der Thätigkeiten nennt 1). Da nun diese Kräfte und Thätigkeiten als Zusätze zur Materie, vom Materiellen verschieden und unkörperlich; da sie auch durch die Sinne nicht erkennbar sind: so erhellt, daß sie geistige Natur haben 3). So viel Schein

1) Thophail. philos. Autodidact. p. 91. 2) Thophail. p. 84. 95. 96. 3) Thophail p. 84.

Schein hat dieser Schluß, daß auch Leibnitz ihn billigte; etwas nähere Beleuchtung wird hoffentlich seine Lücken zu Tage bringen. In so fern diese Kräfte abstrakt betrachtet werden, als Schwere, als Kälte u. s f. sind sie freylich nicht empfindbar; aber als Konkreta sind sie es doch: aus dem abstrakten Gesichtspunkte allein aber kann mit völliger Bündigkeit nichts geschlossen werden. Auch ist noch sehr die Frage, ob nicht die Kräfte, die Dispositionen, der Materie wesentlich sind? Hebt man sie alle auf: so hebt man auch das Materielle auf. Der Formen Geistigkeit behauptet Aristoteles nie ausdrücklich, vielmehr scheint sie durch die Alexandriner aus seinen Lehren, um mit Plato sie mehr in Uebereinstimmung zu bringen, erst gefolgert zu seyn.

Sind alle Formen geistiger Natur, so werden sie auch alle am Leben Theil haben. Thophail sucht dies so annehmlich zu machen: es giebt Körper, deren Wesen nur in Einer, zum Begriffe des Körpers gefügten Bestimmung besteht; andere, deren Wesen mehrere enthält. Zu ersterer Gattung gehören die vier Elemente; zur letztern die Thiere und Pflanzen. Jene haben weniger Thätigkeit, und sind vom Leben weiter entfernt; hätten sie gar keine Form, sie würden zum Leben gar nicht gelangen können; diese sind dem Leben um so näher, je mehr Bestimmungen hinzukommen. Was gar keine Form hat, ist bloße Materie, ohne alles Leben; was einige hat, besitzt einiges, aber schwaches Leben, wie die Elemente, weil sein Gegentheil ihm stets entgegenstrebt, und es dieser Form zu berauben trachtet. Die Pflanzen haben stärkeres, die Thiere noch stärkeres Leben, weil in jenen ein Element die Herrschaft führt, und sie daher nur so viel Leben, als dies Element besitzen; in diesen die Mischung dergestalt eingerichtet ist, daß keins herrscht,

herrscht, keins das andere unterdrückt, mithin sie am Leben alle Theil haben 1). Hieraus der Thiere höheres Leben, und ihre Seelennatur zu erklären, wird ihm leicht. Der belebende Geist, dessen Wohnsitz im Herzen ist, hat die gleichste Mischung, er ist feiner denn Wasser und Erde, dicker denn Feuer und Luft, daher zwischen allen Elementen in der Mitte, keinem entgegengesetzt, und den Formen der Himmelskörper ähnlich, welche nichts entgegengesetztes haben 2).

Diese Theorie kommt meines Wissens weder bey dem Philosophen von Stagira, noch bey den Alexandrinern vor, obgleich ersterer die Seelen für Formen der Körper, mithin aus Mischung der Elemente entstehend erklärt. Wie nahe gränzen nicht hier Materialismus und Spiritualismus an einander! Die Formen sind geistig, sind im Grunde Beschaffenheiten der Materie; was war das anders gesagt, als was die alten Hylozoisten dürr aussprachen, daß die Materie an sich Denkkraft und Leben besitzt. Hier wenigstens besteht der Unterschied blos in Worten.

Dies Seelenwesen (versteht sich blos das belebende, im Gegensatze des Princips vom Denken,) ist Luft, in Gestalt eines weißen Nebels, und äußerst warm, es wohnt in der linken Herzenskammer, und giebt dem Thiere Leben und Bewegung 3). Dieser Lebensgeist ist im ganzen Thiere ein einziger, er sieht im Auge, hört im Ohre, riecht in der Nase, und regiert alle Glieder, deren keins seine Geschäfte verrichten kann, wenn nicht etwas von ihm durch

1) Thophail p. 131. 2) Thophail p. 135. 3) Thophail p. 64.

die Schlagadern dahin geleitet wird. Die Schlagadern empfangen ihn aus den Höhlen des Hirns, und dies empfängt ihn vom Herzen 1).

Noch immer lautet dies sehr materialistisch; es genauer einzusehen, erinnere man sich, daß dieses Geistes Form eigentlich das Seelenwesen ausmacht, und diese immateriell ist. Uebrigens war Aristoteles wol nicht der Meynung, daß es ein besonderes Seelenwesen giebt; er hielt die vegetierende und empfindende Seele für nichts als Form des organischen Körpers, also für keine eigene Substanz im Körper. Auch die Alexandriner haben hierüber nichts bestimmtes hinterlassen: allem Ansehen nach hat sich diese Theorie aus einer Zusammensetzung damaliger physiologischer Begriffe aus der Arzneykunde, mit dem Platonismus erzeugt. Man bemerke, wie nahe, obgleich nicht ganz auf rechtem Wege, Thophail der neuen Theorie von den Lebensgeistern kommt; setzte er für Schlagadern Nerven, wie der englische Uebersetzer, wiewol wahrscheinlich nicht in Gemäßheit des Originals thut 2), und ließ er die weißliche Farbe hinweg: so hatte er es am rechten Zipfel ergriffen.

Woher denn aber dieser belebende Geist? Dem Emanations-System nach, aus Gott, und so antwortet auch Thophail. Dieser von Gott ausfließende Geist, spricht er, vereint sich mit der Luft so genau, daß er durch Empfindung oder Vernunft kaum von ihr mag unterschieden werden. Er geht aus Gott, gleich dem Sonnenlichte, welches unaufhörlich sich in die Welt ergießt 3).

Wenn

1) Thophail p. 68. 2) The Improvement of human reason, translated by Simon Ockley. London 1711. p. 56.
3) Thophail p. 35. 36.

Wenn sich aber dieser Geist, gleich dem Lichte, überall verbreitet, und wenn alle Formen geistig, mithin gleichfalls aus Gott sind, warum lebt denn nicht alles? Diese von den Alexandrinern nicht ausdrücklich beantwortete Aufgabe, lößt Thophail so: wie einige Körper das Licht nicht zurückwerfen, andre unvollkommen, noch andre es vollkommen zurückwerfen; so ist dieser Geist, aus Mangel an gehöriger Einrichtung, nicht in allen Körpern sichtbar. In leblosen Körpern wird man ihn nicht gewahr, wie man die Luft nicht sieht; in den Pflanzen erscheinen einige seiner Spuren, wie an nicht glatten dichten Körpern einiges Licht gesehen wird; in den Thieren ist er sichtbarer, wie das Licht in glatten und dichten Körpern. Unter den glatten Körpern empfangen einige das Sonnenlicht reichlicher, so daß sie auch der Sonne Bild darstellen, diesen gleicht der Mensch 1). Fein und künstlich genug, läge nur nicht darin gegen andre Behauptungen ein Widerspruch! Hier wird der Grund von der Verschiedenheit, der verschiedenen Körperbeschaffenheit zugeschoben; allein diese Beschaffenheit, wodurch ist sie solche oder solche? Nicht blos durch ihre Form? Ist nicht die erste Materie nothwendig gegen jede Form gleichgültig? Nicht dem Wesen nach der Aufnehmung jeden Einflusses vom Lebensgeiste fähig?

Von hier geht der Philosoph durch eine sonderbare Schlußart, zum Beweise der Einheit aller Geschöpfe über; einer Behauptung, die im Neu-Platonischen Lehrgebäude zwar auch wesentlich enthalten ist; allein, so viel man weiß, nicht besonders darin entwickelt ward. In Rücksicht auf die Mehrheit unsrer Glieder, und ihren mannichfal-

1) Thophail l. c.

faltigten Gebrauch, spricht er, scheint unser Wesen vielfach zu seyn. In Rücksicht hingegen auf die innige Verbindung dieser Theile; auf ihren, nur auf der Verschiedenheit ihrer Verrichtungen beruhenden Unterschied, welcher von des Lebensgeistes verschiedenem Antheil entspringt, und auf dieses Geistes Einheit, als der unser wahres Wesen ausmacht, sind wir in der That nur Ein Wesen. Nun haben alle Thiere dies nemliche Seelenwesen, ohne innere Verschiedenheit, blos gesondert in verschiedene Herzen, mithin sind alle Thiere nicht anders zu betrachten, als Glieder eines Körpers, das heißt, alle sind Eins. An den Pflanzen zeugt Aehnlichkeit der Bildung und Verrichtungen von der Einerleyheit des sie belebenden Geistes, also sind auch diese Eins. Pflanzen und Thiere haben im Wachsthum und der Nahrung Aehnlichkeit, und machen daher Eins aus. Pflanzen und Thiere endlich sind Körper, mithin dem Leblosen hierin ähnlich, folglich alle Körper Eins. Alles Erschaffene, die ganze Welt, alles ist Eins, nur dem äußern Scheine nach vielfach 1). So wäre denn das überall, und von jeher angenommene, das allgemein geltende Kriterium der Vielheit, die Trennung und Absonderung durch den Raum, die Einnahme verschiedener Orte, und durch Zwischenraum getrennter Orte, dies Kriterium wäre nicht gemeingültig! Dinge eines Wesens, das ist, die in ihren Beschaffenheiten übereinkommen, die wären darum allein Eins! Dies glauben zu machen werden starke Beweise erfordert: Thophail, mit allen seines gleichen, giebt keinen, und hat Dreistigkeit genug zu verlangen, daß man auf sein bloßes Wort ihm beytreten, oder zu glauben, daß man die Taschenspielerey nicht bemerken soll.

Der

1) Thophail p. 72 — 89.

Der Welt Endlichkeit wird von ihm mit einem artigen, mir sonst nicht vorgekommenen Schlusse, so erhärtet: Auf dem Punkte wo ich stehe, ist ein Gränzpunkt, und hier hat die Ausdehnung der Welt eine Einschränkung. Man lasse von diesem Punkt an zwey Linien den ganzen Weltraum durchlaufen, schneide von der einen, an dem mich berührenden Ende, ein ansehnliches Stück weg, und lasse das übrige derselben Linie mit der unbeschnittenen parallel laufen. Beyde Linien gehen nun ohne Ende fort, und die Beschnittene muß entweder der Unbeschnittenen gleich, oder ihr nicht gleich seyn. Ersteres ist widersprechend, weil ihr ein Stück genommen ist: ist aber lezteres, dann ist sie kürzer als jene, mithin endlich. Auch der abgeschnittene Theil ist endlich, daher, nach dessen Wiederanfügung, auch das Ganze. Nun ist diese Linie der unbeschnittenen gleich, demnach ist auch die unbeschnittene endlich. In jedem Körper lassen solche Linien sich annehmen: jeder Körper also, und mit ihm die Welt, ist endlich 1).

Die Anfangslosigkeit der Welt, stellt unser Philosoph als nicht widersprechend ihrer Hervorbringung von Gott im folgenden, sonst nicht gebrauchten Bilde sinnlich dar: nehmt einen Körper in die Hand und bewegt sie: so wird er zwar von der Hand, aber doch nicht später denn die Hand bewegt 2). Allerdings wird er später bewegt: erst muß der Muskel des Arms sich zusammenziehen, dann des Arms oberer Theil sich bewegen, dann der Muskel der Hand sich zusammenziehen, dann die Hand sich bewegen, und nun erst kommt in den Körper Bewegung. Nothwendig muß doch das Accidens, was wir Bewegung nennen, in der Hand seyn, ehe es an den Körper in der Hand kommen kann.

Got=

1) Thophail p. 99. 2) Ibid. p. 115.

Gottes Unkörperlichkeit unterstützt Thophail mit einem neuen Beweise. Ist die Welt nicht ewig: so hat sie in der Zeit von einer Ursache ihr Daseyn empfangen; nun aber gehört alles was Körper ist, zur Welt, und was Körper ist, kann durch die Sinne wahrgenommen werden. Der Welt Urheber ist folglich nicht empfindbar, sonst würde auch er hervorgebracht seyn, und einer neuen Ursache bedürfen 1). Hier fehlt zur völligen Evidenz der Beweis, daß aller Körper zur Welt gehört.

Vereinigung und Trennung, innerhalb und außerhalb seyn, kommen den Körpern zu, und haben deshalb bey unkörperlichen Wesen nicht statt. Gott ist demnach mit keinem Körper verbunden, von keinem getrennt, weder in einem Körper, noch außer ihm 2). Diese widersprechenden, bey allen Mystikern in verschiedener Gestalt auftretenden Sätze, entspringen aus oberflächlicher Analyse des innerhalb und außerhalb; indem derjenige Bestandtheil dieser Coexistential-Verhältnisse, welcher aus der äußern Empfindung entlehnt ist, entweder übersehen, oder ohne allen Grund verworfen wird.

Die oben behauptete Einheit aller Dinge, benebst dem Satze, daß alle Form geistig und aus Gott ist, giebt zulezt die Folge, daß alles seinem Wesen nach, nichts als Gott selbst, nur scheinbar von ihm verschieden ist. Thophail spricht davon also: Unser Wesen ist vom Wesen des Wahrhaften nicht verschieden; daß wir anfangs glauben, ein eignes, von Jenem getrenntes Wesen zu besitzen, ist in Wahrheit nichts. Es existirt nichts, als dies wahre Wesen, dies gleicht dem Sonnenlichte, welches auf dichte Kör-

1) Thophail p. 108. 2) Ibid. 112.

Körper fällt, und darauf erscheint. Denn obgleich es dem Körper zugeeignet wird, auf welchem es erscheint: so ist es doch in der That nichts als Licht der Sonne, und nach Wegnehmung dieses Körpers, bleibt nichts als Licht der Sonne. Jenes wahrhafte Wesen ist durchaus nicht vielfältig, es ist ohne alle Mehrheit; seine Wissenschaft seines Wesens, ist sein Wesen, und wo diese Wissenschaft ist, da ist auch sein Wesen. Da wir nun von ihm Wissenschaft haben: so sind wir auch sein Wesen 1). So etwas behauptet auch Plotin, nur nicht mit der nemlichen Deutlichkeit. Die Vielheit soll scheinbar, und von der Materie abstammend seyn, und dennoch ward diese Materie ohne Form gar nichts zu seyn, das Wesen der Dinge in ihren Formen zu bestehen, ausdrücklich behauptet: wie mag das sich vereinen?

Was Thophail zur Hebung dieser Bedenklichkeit aufstellt, vermehrt sie mit neuen Schwierigkeiten. Ebn Jockdhan, erzählt er, sahe in der Eckstase, die oberste Sphäre jenseit welcher kein Körper mehr ist, er sahe daselbst ein immaterielles Wesen, sahe aber auch, daß dies Wesen nicht das erste aller Wesen, aber auch nicht diese Sphäre selbst, und dennoch von beyden nicht verschieden war; sondern es war, wie der Sonne Bild in einem glatten Spiegel, welches weder Sonne, noch Spiegel, und doch von beyden nicht verschieden ist. Gleichergestalt sahe er in der nächsten Sphäre der Fixsterne, ein immaterielles Wesen, welches weder das erste Wesen, noch das Wesen der obersten Sphäre, noch diese Sphäre selbst war, und doch von beyden sich nicht unterschied. Es war wie der Sonne Bild in einem Spiegel, zurückgeworfen aus einem andern Spiegel 2). Dies soll die

1) Thophail p. 159. 2) Ibid. p. 165.

die Vielheit der reinen denkenden Wesen in Verbindung mit ihrer reellen Einheit, nebst ihrer Entstehung aus der ersten Ursache erläutern. Allein viele Spiegel müssen doch seyn; woher nun die? Die nemliche Schwierigkeit kehrt immer wieder.

An Ruhm und Ansehen, sowol bey Arabern als Christen, übertraf seinen Lehrer der noch jezt am meisten bekannte Averroes bey weitem. Abul Walid Muhammed Ebn Achmed Ebn Muhammed Ebn Roschd ward zu Cordova in Spanien aus einer vornehmen Familie geboren; sein Vater war Oberrichter und Oberpriester, er unterwies seinen Sohn selbst im Muhammedanischen Gesetze, und gab ihm überdem die besten Lehrer, von welchen unter andern Thophail ihm in der Theologie Unterricht ertheilte, und damit, nach damaliger Gewohnheit, zugleich in der Peripatetischen und Neu-Platonischen Weltweisheit. Auch die Arzneygelahrheit, nebst den mathematischen Wissenschaften, verband hiemit Averroes. Dies alles gab ihm solches Ansehen, daß er nach seines Vaters Tode zum Oberrichter oder Kadi, vom Volke ernannt, und bald hernach in eben dieser, und Oberpriesterlicher Würde, nach Marokko berufen ward. Dies sein Ansehen, nebst der vorzüglichen Gnade des Marokkanischen Beherrschers Al-Mansors, erweckte ihm Neider, die ihn der Ketzerey, nicht ohne Grund, beschuldigten, weil er, als Philosoph, an strenge Rechtgläubigkeit sich nicht zu binden pflegte. Er ward nach Spanien verwiesen, und selbst der Pöbel ward so gegen ihn aufgehetzt, daß, so oft er in die Moschee gieng, er von den Knaben mit Steinen geworfen ward. Solcher Verachtung zu entgehen, entfloh er heimlich nach Fetz; aber auch hier entdeckte man ihn bald, und warf ihn

ins

ins Gefängniß. In dem von Al-Mansor über ihn gehaltenen Rathe der Rechtsgelehrten und Theologen war zwar von Hinrichtung des Ketzers die Rede: allein diejenigen behielten doch die Oberhand, welche behaupteten, so etwas würde den Haß des Pöbels, und besonders die Verachtung der Ungläubigen erregen, indem man ihn nicht für einen Ketzer, sondern für einen Gottesgelehrten größtentheils halten würde. Also ward beschlossen, ihn zum öffentlichen Wiederruf zu zwingen, und ihm öffentliche Buße an der Thür der Moschee aufzulegen. Frey gelassen hierauf, bemühte er sich durch theologische Studien den verlohrnen Ruf der Rechtgläubigkeit wieder zu gewinnen, und erhielt die Erlaubniß, zurück nach Spanien zu kehren, allwo er, wegen Einziehung seines Vermögens in großer Armuth anfangs lebte. Sein Nachfolger im Richteramte, ward theils wegen Unkunde, und theils wegen Ungerechtigkeiten, beym Volke verhaßt, welches sich nach der vorigen Verwaltung wieder sehnte; und den Averroes wieder begehrte. Al-Mansor erfüllte den Wunsch, berief ihn nach Marokko zurück, und setzte ihn in seine ehemalige Würde wieder ein. Hier starb er ums Jahr 1217, und hinterließ den Ruhm eines rechtschaffenen, nur dem Wohl der Menschheit lebenden Mannes. Er lebte sehr mäßig, begnügte sich mit einer Mahlzeit, und widmete die Nächte, nebst aller den Geschäften entübrigten Zeit, den Wissenschaften. In seinem Amte war er redlich, behutsam und menschenfreundlich, so daß er nie selbst einen harten Spruch über Leibes- und Lebensstrafen fällte. Auch der Glanz und der Reiz des Hofes entfernte ihn von seiner Lebensweise nicht, ohne den Mürrischen zu machen, blieb er seinen Wissenschaften treu; ja selbst die Verfolgung schlug ihn nicht nieder; mir war es lieb, sprach er, daß ich von den mancher-

ley

ley Störungen und Hindernissen im Studium der Weltweisheit befreyt war 1).

Seine große Gelehrsamkeit und genaue Bekanntschaft mit den Gedanken des Philosophen von Stagira, zu Tage gelegt, in noch vorhandenen Auslegungen über die Werke dieses großen Mannes, wurden von den Scholastikern vorzüglich bewundert, und erwarben ihm bey diesen den Beynahmen des Commentators vorzugsweise. Seine Auslegung führen alle an, und berufen sich auf sie in streitigen Fällen, daher auch dies Werk unter seinen zahlreichen andern, in lateinischer Uebersetzung am häufigsten vorhanden, und am leichtesten zu haben ist. Gegen Aristoteles hegte er so hohe Verehrung, daß er nur ihn des Namens Philosoph würdig achtete, und ihm in der Begeisterung Verdienste anrechnete, die er, selbst im größten Taumel des Eigendünkels, nicht gewagt hätte, sich zuzuschreiben. Er war Erfinder der Logik, spricht Averroes, der Theologie und Physik; auch brachte er diese Wissenschaften alle zur Vollkommenheit. Ersteres erhellt daraus, daß, was von andern in diesen Wissenschaften gesagt ist, nicht als Grundsatz, noch als Theil derselben, nicht einmal als zweifelhaft, geschweige denn als ausgemacht, gelten darf. Nach Bekanntmachung seiner Bücher hat man die Werke der Vorgänger weggeworfen; doch kommen Platos Werke ihm am nächsten, jedoch mit der Einschränkung, daß Platos Lehren gegen die Aristotelischen unbeträchtlich sind, so oft sie denselben Gegenstand betreffen. Daß aber Aristoteles diese Wissenschaften zur Vollkommenheit erhoben hat, leuchtet ein, weil kein Nachfolger bis auf den heutigen Tag,

1) Bruck. hist. crit. phil. T. III, p. 97.

Tag, welches doch fast 1500 Jahre sind, etwas hat hinzuthun, oder davon nehmen können. Solche Gaben in einem Manne zu finden, ist außerordentlich und wunderns-würdig; trift man sie wo an: so ist das mehr einer göttlichen, als der menschlichen Natur beyzumessen; weshalb denn auch die Alten ihn göttlich nannten 1). Anderer noch stärkerer Stellen nicht zu gedenken.

Nach solchem Lobe wird man von Averroes nicht absichtliche Erweiterung oder Verbesserung Aristotelischer Lehren, sondern steife Anhänglichkeit an das Peripatetische System erwarten. Sich selbst unbewußt, entfernt er sich dennoch von seinem fast angebeteten Führer, und verbindet, nach geerbter Gewohnheit des Zeitalters, Platonische Lehren mit Aristotelischen, das heißt, er folgt den Alexandrinern, als welche auch unter Aristoteles Auslegern den Platz noch allein behaupteten. Dies abgerechnet, haben seine Erläuterungen für die Zeit großen Werth, und man muß sich wundern, wie er oft den Sinn so richtig treffen konnte; welche Verwunderung aber aufhört, so bald man findet, daß er die vornehmsten griechischen Erklärer gebrauchte, als den Themistius, Alexander aus Aphrodisias, Nikolaus Damascenus, und neben ihnen noch die Araber Avicenna, Alfarabius, mit mehreren andern. Von ersteren mußten erträgliche Uebersetzungen, ja Werke vorhanden seyn, die uns jezt mangeln, z. B. ein Commentar des Themistius und Nikolaus über die Metaphysik. Unmöglich ließ sich sonst der dunkle Philosoph von Stagira im Ganzen so verständlich machen, ohne griechisch zu verstehen, welches Averroes, zufolge der verkehrten Schreibart mancher Namen, nicht verstand.

So

1) Averroes praef. in phys. Aristot. f. 4. 5. Venet. 1574.

So ohngefähr dachte auch Vossius, der aber wie in menschlichen Dingen zu geschehen pflegt, an Ludwig Vives, und hernach an dessen Nachtreter Brucker, heftige Widersprecher fand, welche ihm aus christlicher Liebe wünschten, dies nicht gesagt zu haben. Lezterer beweißt nur mit Vives Grunde, das heißt, mit einer aus Averroes Erläuterung der Metaphysik entlehnten Stelle 1), die so lautet: et post hoc quod dictum fuit de modis philosophiae, inuenta fuit philosophia Platonis, et sequebatur illos in multitudine, in vnitatibus autem erat opinionis Italorum; et primus, qui contigit post Democritum, fuit opinio Herculeorum, scilicet quod omnia entia sunt semper in fluxu; et quod nulla in eis est scientia 2).

Wie die Worte da lauten, hat Vives Recht auszurufen: sollte wol Aristoteles, falls er zurück ins Leben käme, das verstehen, oder auch nur durch Muthmaßungen bessern können? Allein nur ein wenig tiefer durfte er, der durch das barbarische Latein, und durch Widerwillen gegen den, der es so verdorben hatte, zu sehr aufgebracht war, auf der Seite herabsehen: so fand er seinen Ausruf meistentheils widerlegt. Der Commentar nemlich drückt sich hier so aus: et postquam inuenti fuerunt isti modi Philosophiae, seu Pythagoreorum — et naturalium, seu Anaxagorae — inuenta fuit philosophia Platonis; et dicit, quod Plato consequebatur in pluribus suis opinionibus, opinionem Pythagoreorum, et in paucioribus opinionem Italorum. Et dicit quod Plato sequebatur in majori parte philosophiae eos qui ponebant mathematica causas rerum sensibilium —

et

1) Viues de causis corruptarum artium V. p. 411. T. I. Basil. 1555. Bruck. hist. crit. phil. T.III. p. 106. 2) Averroes in Met. I, 5.

et consequebatur naturales in dicendo materiam esse et quatuor elementa. Et primum quod contingit post Democritum fuit opinio Herculeorum, qui faciebant dubitare omnes dantes se ad philosophiam, et dicebant quod nulla est scientia. Hier ist denn doch mehr Menschensinn, und man sieht hell, daß ein großer Theil des ersten Unsinnes auf den lateinischen Uebersetzer fällt, da Averroes richtig erklärt, was dieser in chaotische Finsterniß hüllt. Ein anderer Theil hingegen fällt auf den arabischen Uebersetzer, welcher Aristoteles Meynung gänzlich verfehlt hatte. Dennoch besteht der Fehler nur in den historischen, von Aristoteles angeführten Umständen; des Raisonnements Zusammenhang, auch in so fern er auf Kenntniß der Meynung Heraklits und der übrigen beruht, ist richtig dargestellt.

Einige der erheblichsten Stücke, worin Averroes weiter geht als Aristoteles und die übrigen mir bekannten Philosophen vor seinem Zeitalter, sind folgende: Der Satz des Widerspruchs ist das erste, an sich einleuchtende, keinen Beweis zulassende Princip aller Erkenntniß, ohne welches zu demonstrieren und zu philosophieren unmöglich ist 1). Hier ist die erste Dämmerung von dem was Leibnitz Jahrhunderte hernach in hellerm Lichte zeigte.

Die nothwendigen Dinge erklärt er für entfernt von aller Zusammensetzung, nach dem Begriffe der Alexandriner, mit einiger Ausdehnung jedoch, so daß sie nicht aus Materie und Form, nicht aus Theilen bestehen, und alle Vielfachheit ausschließen. Er benahmt sie, meines Wissens zuerst einfach, und giebt dadurch Anlaß zu weiterer Entwicke-

1) Auerroes in Met. IV, 2. prooem. in Met. XII. f. 288.

wickelung der Theorie des Einfachen, und der genauen Bestimmung dieses Begriffs 1).

Der Begriff von substantiellen Formen war zwar nicht neu: aber Averroes ist doch der erste, welcher ihnen meines Wissens, diesen Namen giebt 2).

Auch in Ansehung der Materie und Form erklärt sich Averroes deutlicher als alle vor ihm, und gründet darauf die Vorstellungsart mehrerer folgender Jahrhunderte. Die Materie ist Eins der Zahl nach; denn sie hat keine Differenzen, als wodurch die Zahlmehrheit bewirkt wird. Sie wird blos durch Verneinung aller Differenzen gedacht, und ist vom Nichtwirklichen nur darin verschieden, daß sie eines empfindbaren Individuums Subjekt ist 3). Wie sie vom logischen Subjekte, und von bloßer Abstraktion dem unerachtet sich unterscheiden kann, bemerkt der Philosoph nicht, und läßt eben dadurch seine Erklärung in Unbestimmtheit. Die Scholastiker nahmen dies als ächtes Gold auf, und versperrten sich dadurch den Zugang zu genauern Untersuchungen. Diese Materie enthält alle Formen der Möglichkeit nach (in potentia) in sich, und die wirkende Ursache thut mehr nicht, als daß sie sie zur Würklichkeit hervorzieht (extrahit in actum). So bedarf man also zur Erklärung des Entstehens der Thiere aus Fäulniß, keines Formgebers, wozu einige einen wirkenden Verstand (intelligentia agens) machten. Die Wärme nemlich verursacht, und ist wesentlich thierisches Leben; diese, von der Sonne und den Sternen, in das Wasser und die Erde ausgegossene Wärme, erzeugt darinn die Thiere, welche aus

1) Averroes in Met. V. comment. 6. 2) Ibid. comm. 31.
3) in Met. XII, 14.

aus bloßer Fäulniß entspringen, wie auch alles was aus keinem Saamen sich bildet 1). Der erste Beweger bringt alle diese Formen aus der Möglichkeit zur Würklichkeit; wie also die Materie sie alle in Möglichkeit, so enthält der Beweger sie alle in Würklichkeit (actu). Die Form des ersten Bewegers (primi motoris) ist alle Formen, weil er zu allen bewegt 2).

Der Emanationslehre hängt auch Averroes an, ohne jedoch tief und genau in ihre einzelnen Sätze einzugehen. Seine Theorie ist kurz diese: Von Gott fließt der Beweger des Sternenkreises aus, weil aus Einem nur Eins hervorgehen kann. Von diesem entspringt die Form des Sternenkreises und der Beweger der Saturnischen Sphäre; von diesem, Saturns Seele, der Beweger der Jupiters-Sphäre, nebst dem Beweger des Saturns. Aus dem Beweger des Jupiterkreises kommt der des Marskreises, des Mars Seele, und der dritte Beweger, und so der Reihe nach weiter. Die Stärke der Bewegung giebt den Elementen ihr Daseyn, denn diese werden von der Wärme gebildet, die in ihrem Gefolge das Licht hat. Aus der Beraubung der Bewegung folgt die Kälte, die zur Begleiterin die Schwere hat, welches der Erde Form ist 3).

Da hier nichts Erhebliches anzumerken ist; so gehe ich zu etwas wichtigerm, dem Beweise über, daß über uns und die sublunarische Welt, die Vorsehung wacht, und zu unserm Besten alles weislich geordnet hat. Ein Beweis, worin manches neue enthalten ist! An den Himmelskörpern ist die Lage und wesentliche Beschaffenheit so genau mit der Er-

1) Averroes in Met. XII, 18. 2) Ibid. 18. 24. 3) Averroes Epitom. in Met. Tractat. IV. f. 393.

Erhaltung der Welt unter dem Monde übereinstimmend, daß unmöglich blinder Zufall diese Uebereinstimmung hat bewirken können. Wäre die Sonne größer, oder uns näher: sie würde durch ihre Hitze Thiere und Pflanzen zu Grunde richten. Wäre sie kleiner oder entfernter; sie würde vor Kälte alles zu Grunde gehen lassen. Wäre ihre Bewegung im Thierkreise nicht schief: so würde Abwechslung der Jahrszeiten nicht statt haben, welche doch zur Erhaltung von Pflanzen und Thieren so unentbehrlich ist. Wenn endlich die tägliche Bewegung nicht wäre; so wäre ein halbes Jahr Nacht, das andre Tag, und damit aller Thiere und Pflanzen Untergang, halb wegen der großen Hitze, und halb wegen der heftigen Kälte, unvermeidlich. Der Mond bringt Regen hervor, und befördert der Früchte Reife, welches er nicht könnte, wäre er größer oder kleiner, näher oder ferner 1). Freylich fehlt hier noch der Beweis, daß diese Anordnung nicht absolut nothwendig, und im Wesen der Körper selbst gegründet ist.

Hieraus folgt denn auch Gottes Vorsehung; der Bewegung Richtigkeit und Beständigkeit, haben die Beweger der Gestirne aus der Erkenntniß ihrer Ursachen, als welche sie alle nachzuahmen streben. Gott ist also Ursache, daß diese Erde bewohnbar ist, er ist Geber alles Guten. Eine besondere Vorsehung, in so fern sie sich um jedes Individuum, als solches, bekümmert, konnte nach diesen Grundsätzen Averroes nicht annehmen. Auch führt er aus dem Aphrodisäischen Alexander an, solche Vorsehung sey unmöglich, weil die Einzelwesen an Zahl unendlich, mithin nicht erkennbar sind; und zudem Vermehrung der Kenntnisse

1) Averroes in Met. Tractat. IV. f. 395.

nisse durch steten Zuwachs der Individuen, der göttlichen Vollkommenheit widerstreitet 1).

Was den Averroes von seinen Zeitgenossen am meisten auszeichnet, und sogar ihn zum Anführer einer eignen Parthey macht, ist seine Theorie vom Verstande, nicht sowohl weil sie neu erfunden, oder tief gedacht ist (denn sie enthält nichts, was nicht schon Aristoteles nebst den Alexandrinern, gesagt hatten); sondern weil sie gerade heraus lehrt, was jene ohne Rückhalt nicht sagen mochten, oder nicht mit völliger Deutlichkeit dachten. Aristoteles und Plato nemlich glaubten, aus zu oberflächlicher Analyse der Verstandesthätigkeiten, das Denken dem Empfinden ähnlich; wie das Auge seinen sichtbaren Gegenstand, so sehe der Verstand das Denkbare. Hieraus folgerte Aristoteles, das Denken bestehe aus einem Leiden und einem Wirken, und es gebe einen leidenden und einen thätigen Verstand. Ersteren nennt Averroes den materiellen, (materialem intellectum), nicht als halte er ihn für materiell, sondern wegen seiner Aehnlichkeit mit der Materie im Aufnehmen alles Denkbaren. Dem zufolge geschieht das Denken so: die Einbildungskraft bewahrt die in ihr niedergelegten Bilder auf, und ist ein blos durch Körper-Organe ausgeübtes Vermögen. Diese Bilder, wenn sie in den materiellen, oder leidenden Verstand kommen, und daselbst wahrgenommen worden, sind Gegenstände des Denkens. Bevor sie aber dies können; müssen sie durch eine Kraft in Bewegung gesetzt werden, um in den materiellen Verstand zu gelangen. Dies ist das Geschäft des thätigen Verstandes 2).

1) Ebendas. f. 396. 2) Averroes de An. III. f. 139 sq.

Was er vom materiellen Verstande sagt, ist mit mancherley undurchdringlichen Finsternissen umhüllt, welches vermuthlich daher rührt, weil beyde Uebersetzer entweder nicht genug Latein, oder nicht genug Arabisch, oder nicht genug Philosophie inne hatten. So viel schimmert indeß durch, daß er keine Kraft der Organisation, sondern höherer Abkunft, und aus dem reinen Geisteswesen oberer Regionen, entlehnt ist. Woher aber, und ob allen Menschen gemein, oder unter sie in Partikeln vertheilt? habe ich nicht ausfinden können Vom thätigen Verstande hingegen wird ausdrücklich gesagt, er sey des Mondes Beweger 1), und bringe unsern Verstand in Bewegung, wie die Beweger ihre Planeten 2).

Die Nachfolger verstanden die Lehre vom materiellen Verstande, dem sie die Benennung des Möglichen (intellectus possibilis) höchst unschicklich ertheilten, auf folgende Art: Er ist immateriell, weil er als materiell sich selbst nicht erkennen könnte; er ist aber allen Menschen gemein, und nicht in jedem besonders vorhanden, weil er sonst nichts allgemeines erkennen könnte; er macht endlich des Menschen Form oder Wesen aus, weil die Menschen durch Verstand sich von den Thieren unterscheiden 3). Diese ganze Lehre ist zu dunkel, und von zu weniger Erheblichkeit, als daß nöthig wäre länger sich dabey zu verweilen, besonders da sie im Wesentlichen mit der Alexandrinischen allgemeinen Seele übereinkommt.

Wie gering und mangelhaft unsere Kenntniß der arabischen Philosophie ist; wie wenig das Vorhergehende allen

1) Averroes Met. Tractat. IV. f. 393. 2) Met. XII, 2.
3) Achillinus Bononiens. Quodlibet III, f. 10. Venet. 1508. f. 12.

allen Umfang ihrer Kenntnisse erschöpft, mögen einige Nachrichten von den Sekten der Saracenen zu Tage legen. Auch diese Nachrichten sind äusserst dürftig, sowol da sie die Urheber dieser Sekten nicht nahmhaft machen, als auch da sie nicht einmal ein vollständiges und zusammenhangendes System ihrer Lehren uns überliefern. Eine der angesehensten, und wegen der Bündigkeit ihrer Schlüsse gefürchtetsten Sekten, war die der Redenden (Loquentium), welcher Averroes und Moses Maimonides mehrmals gedenken, der leztere fügt hinzu, die Sekte sey aus Griechenland mit den philosophischen Schriften herüber zu den Arabern gegangen, und Johann Philopon habe, wegen seines Buches gegen die Weltewigkeit, dazu gehört. Diejenigen hingegen, welche den Alexandrinischen Grundsätzen anhängen, nennt er vorzugsweise Philosophen 1), woraus so viel vorläufig erhellt, daß diese Redenden den Alexandrinern entgegen waren; zu den Skeptikern aber gehörten sie nicht, wie ihr gleich aufzustellendes System darlegen wird. Vielleicht wurde ihnen dies von eifrigen Gottesgelehrten angedichtet, wie auch mehrmals freyer Denkende von Christen aus Haß Skeptiker sind gescholten worden. Die Benennung Rationalisten, welche ihnen Brucker zutheilt, weil sie die Religion auf philosophische Spekulationen zurückgeführt und gebauet haben, bezeichnet blos ihr Verhältniß zum Muhammedanischen Glauben 2). Zu einer der griechischen Sekten darf diese nicht gezählt werden, weil ihre Lehren von allen Systemen der Griechen sich merklich unterscheiden. Am bequemsten möchte wol die Benennung Raisonneurs, oder Vernünftler seyn, ihren philosophischen Charakter zu bezeichnen.

Das

1) Mos. Maimon. More Nevochim ps I. c. 71. 2) Bruck. hist. Crit. phil. T. III. p. 58 sq.

Das von ungemeinem Tiefsinn zeugende, aber leider ohne die Beweise uns überlieferte System dieser Weltweisen, war folgendes: alle Körper bestehen aus sehr kleinen, wegen ihrer Kleinheit aber untheilbaren Partikeln, von ihnen Atomen genannt. Diese Partikeln haben keine Ausdehnung (non habent quantitatem); werden aber deren mehrere verbunden, dann erhält das Zusammengesetzte dadurch Ausdehnung, und wird ein Körper. Diese Atomen sind alle einander völlig gleich, und ohne innere Verschiedenheiten. Die Entstehung und Erzeugung ist nichts als Zusammensetzung, die Vergehung nichts als Trennung. Die Atomen aber existiren nicht von Ewigkeit her, sondern sind von Gott erschaffen, von dem sie auch vernichtet werden können 1). Das Nichts nemlich kann etwas werden, die das Gegentheil als unleugbaren Grundsatz annehmen, irren sehr, und einen Beweis von diesem Gegentheil hat noch keiner aufgestellt. Gott demnach hat keine vorhergehende Materie nöthig, er schaft Materie und Form aus Nichts 2). Hätte der gute Moses die Beweise für das Daseyn solcher untheilbaren Partikeln uns aufgezeichnet, dann sähen wir mit mehrerer Zuverläßigkeit, was diese Partikeln eigentlich seyn sollen, so bleibt nur höchst vermuthlich, daß sie nicht Epikurische Atomen, sondern physische Punkte sind, und daß von dieser Seite die Araber der Lehre von einfachen Substanzen und den Leibnitzischen Monaden, sich sehr näherten. Die Folge wird dies noch mehr bekräftigen. Von dieser Seite wäre demnach dies System ein weiter hinaus verfolgter Epikureismus; von welchem es jedoch, durch Anfügung, daß diese Atomen aus Nichts erschaffen sind,

1) Mos. Maimon. More Neuochim ps I. p. 71. 73. 2) Averroes in Met. Arist. ll, comment. 15. XII. 18.

sind, sich wesentlich unterscheidet. Diesen Zusatz entlehnte es aus der Muhammedanischen Religion. Ueberhaupt nähert sich dies Lehrgebäude der mechanischen Philosophie, und ist eben dadurch der Alexandrinischen Schwärmerey gerade entgegen.

Weil diese Atomen, richtiger physische Punkte, im Vollen keine Bewegung haben, und ohne Bewegung das Entstehen und Verstehen nicht finden kann: so giebt es einen leeren Raum. Auch die Zeit ist nicht ohne Aufhören theilbar, sondern besteht aus untheilbaren Augenblicken. Hiebey bemerkt Moses, die Anhänger dieser Lehre haben sehr wohl eingesehen, daß wofern man unendliche Theilbarkeit bey dem Ausgedehnten annähme, man sie bey der Zeit und der Bewegung gleichfalls zuzulassen genöthigt sey, darum haben sie allen dreyen Untheilbarkeit zugeschrieben. Warf man ihnen mit Moses ein, eine Bewegung sey doch ohne Aufhören geschwinder als die andere, also ihre endlose Theilbarkeit offenbar, und die Diagonal lasse sich mit des Quadrats Seite nicht auf ein rationales Verhältniß bringen, also leuchte des Raums endliche Theilbarkeit ein: dann entgegneten sie sehr scharfsinnig und neu, es gäbe keine vollkommen aneinander hängende Bewegung, jede enthalte eingestreute Ruhepunkte: ein Quadrat ferner, wie es die Geometrie annimmt, existire nicht, die Linien haben in der Welt nicht solche Geradheit, als die Geometer voraussetzen. Wie die folgenden Zeiten dieses Gedankens sich bedient haben, wird unten gemeldet werden.

Die Accidenzen, fahren sie fort, sind Realitäten, den Substanzen hinzugefügt, jedoch so, daß die Substanz ohne alles Accidens nicht seyn kann, und sobald ihr eins abgeht, das entgegengesetzte nothwendig seinen Platz einnehmen

men muß. Daher haben auch die untheilbaren Substanzen stets ihre Accidenzen, Farbe, Geruch, nebst andern mehr, und die Accidenzen einer zusammengesezten Substanz finden sich in jedem ihrer Bestandtheile.

Hier entfernten sie sich zur Unzeit von den alten Vertheidigern der mechanischen Philosophie, und verschlimmerten, statt zu verbessern. Wie sie denn auch im folgenden unzeitig in das Emanationssystem hinübergiengen, als wovon ihre Lehre wegen der Schöpfung aus Nichts, eine Abart ist. Kein Accidens dauert auch nur zwey Augenblicke; im selben Augenblicke, worin es geschaffen wird, vergeht es. Gott schaft denn gleich ein neues; thäte ers nicht, die ganze Substanz gienge zu Grunde; woraus denn zulezt die Folgerung hervorgeht, daß Gott alleiniger Wirker in der ganzen Natur ist. Ein roth gefärbtes Tuch, sagten sie, ist es nicht durch unsre Arbeit, Gott hat darinn die rothe Farbe hervorgebracht; die von mir bewegte Schreibfeder, hat diese Bewegung von Gott; kein Körper, keine Substanz enthält in sich einige Kraft zu wirken, alle Bewegung, alle Wirksamkeit kommt unmittelbar von Gott.

Von diesem Lehrbegriffe aber entfernten sie sich sogleich wieder in folgender Behauptung: es existirt nichts als Substanzen und Accidenzen; und die natürlichen Formen sind weiter nichts als Accidenzen. Hierdurch verwarfen sie die Alexandrinischen Formen, und kehrten zur mechanischen Philosophie zurück. Da sie aber auf der andern Seite die Schöpfung aus Nichts vertheidigten: so wurden sie wieder zurück in das Emanationssystem mit dem Lehrsatze geworfen, daß nicht blos das dem Verstande denkbare, sondern auch alles nur der Einbildungskraft vorstellbare, möglich ist. Der Mensch kann so groß als ein Berg, kann

vielköpfig seyn, kann durch die Luft fliegen; der Elephant kann so klein wie eine Laus, und die Laus so groß wie der Elephant werden. Das Feuer wärmt jezt, und wird stets wärmend gefunden; allein dies geschieht nur aus Herkommen, an sich ist ihm nicht unmöglich, Frost zu verursachen. Dieser Behauptung halber hat man sie vielleicht zu den Skeptikern gezählt. Dennoch gestanden sie ein, zwey entgegenstehende Beschaffenheiten können demselben Subjekte zugleich nicht zukommen; ein Accidens könne ohne Substanz nicht existiren, und die Substanz könne nicht in ein Accidens, das Accidens nicht in eine Substanz verwandelt werden. Einige Bemerkung des Unterschiedes zwischen dem absolut unmöglichen, und physisch unmöglichen liegt doch hier zum Grunde.

Das Daseyn vom Unendlichen leugneten sie ganz, sofern nemlich dies in der Ausdehnung und Zahl soll gefunden werden; damit man aber aus sinnlichen Erfahrungen ihnen nichts entgegenstellte, sprachen sie den Sinnen allen Glauben ab, und beriefen sich auf die von den alten Zweiflern aufgestellten Gründe 1). Ein andrer Anlaß, sie des Skepticismus zu zeihen, von welchem sie doch im Grunde weit entfernt waren! Auch hierin folgten sie den alten Vertheidigern der mechanischen Philosophie, besonders dem Demokrit, wiewol nicht mit gehöriger Ueberlegung. Hier wenigstens war diese Schutzwehr nicht nöthig, da wo von den sinnlichen Qualitäten in den einfachen Grundwesen die Rede ist, wäre sie erforderlich gewesen.

Aus diesem leztern Satze nahmen sie ihre vornehmsten Waffen zum Angriff der Alexandrinischen und Aristotelischen Welteewigkeit auf folgende Art:

1) Der

1) Mos. Maimon. More Neuochim. ps I. c. 73.

1) Der Sohn hat sein Daseyn vom Vater, dieser von seinem Vater, u. s. w. Nun giebt es nichts Unendliches, also ist Ein Mensch der erste. Woher ist nun der? Aus dem Staube? Woher der? Dies kann wieder ohne Ende nicht fortgehen; also muß zuletzt alles, nach vorhergegangenem Nichtseyn, seine Würklichkeit erlangt haben. Zu rasch offenbar gefolgert! Wie folgt, daß weil ein endloser Fortgang nicht statt hat, alles aus Nichts muß entstanden seyn? Ein Weltanfang läßt sich hieraus allerdings herleiten.

2) Die Substanzen dieser Welt sind nicht nothwendig verbunden, sonst wären sie es immer, und man sähe keine Trennung. Sie sind auch nicht nothwendig getrennt, sonst wären sie es stets, und man sähe keine Verbindung. Also muß ein Wesen seyn, welches ihre Trennung und Verbindung bewirkt, und die Welt ist einmal entstanden. Auch hierin ist vortreflicher Stoff zu einem Beweise von der Zufälligkeit der Welt enthalten, wie auch in folgendem

3ten Beweise. Jedes Wesen dieser Welt kann andre Größe, andre Accidenzen, einen andern Ort, oder andere Zeit haben. Also muß ein Wesen seyn, welches ihnen ihre gegenwärtigen Beschaffenheiten gab.

4) Die Welt kann auch nicht existiren, sonst wäre sie das nothwendige Wesen, Gott selbst; mithin giebt es ein Wesen, welches ihr das Daseyn mittheilt.

5) Wäre die Welt ewig: denn müßte die Zahl der Seelen von bereits verstorbenen unendlich seyn. Nun giebt es keine unendliche Zahl 1), also u. s. w.

In

1) Ibid. l. c. c. 74.

In allen diesen Beweisen ist vortrefflicher Stoff zu Untersuchungen enthalten, welchen der Verfolg weiter bearbeitet vorlegen wird.

Gottes Einheit bewiesen diese Philosophen mit neuen und kräftiger gewendeten Gründen folgendermaßen:

1) Man setze, es seyen zwey Götter, und diese haben in Rücksicht einer Substanz entgegengesetzten Willen, so wird entweder diese Substanz von den entgegengesetzten Beschaffenheiten keine, oder beyde zugleich bekommen. Beydes ist unmöglich, weil von den entgegenstehenden Qualitäten nothwendig eine jedem Subjekte zukommen muß. Die hier noch vorhandene Lücke bemerkt Moses in dem Einwande sehr richtig, daß ja wol ein Gott blos die obere, ein anderer die untere Welt regieren könne, mithin es sehr leicht sey, der Voraussetzung, daß beyde auf eine Substanz wirken, aus dem Wege zu gehen 1).

2) Mit Uebergehung von zweyen theils unerheblichen, theils dunklen Beweisen, wende ich mich zu dem folgenden, gleichfalls dunkel vorgetragenen, der jedoch einige Erläuterung noch zuläßt: das Daseyn der Welt, als Wirkung, lehrt das Daseyn ihres Urhebers; aber nichts, was auf dessen Zahl Beziehung hat; und es ist gleichgültig, ob man deren drey oder mehrere annimmt. Nun ist Gottes Daseyn nothwendig, folglich fällt die Möglichkeit einer Mehrheit von Göttern dahin. Sollte das etwa dahinaus gehen, daß nach Avicenna nur ein nothwendiges Wesen möglich ist?

3) Entweder war Ein Gott zur Erschaffung dieser Welt zureichend, oder nicht. War ers: so ist jeder andere über-

1) loc. cit. c. 75.

überflüßig. War ers nicht: so war jeder einzelne nicht allmächtig 1). Wie diese Beweise in der Folge verstärkt worden sind, wird an seinem Orte gemeldet werden.

Auch Gottes Unkörperlichkeit unterstützte diese Sekte mit neuen und triftigen Gründen.

1) Ist Gott Körper: so wohnt die höchste Vollkommenheit entweder in einem von dessen Theilen, oder in allen. Ersten Falls ist nur dieser Theil allein Gott, die andern alle sind überflüßig; leztern Falles sind mehrere Gottheiten. Moses erinnert, der Körper bestehe nicht nothwendig aus vielen Theilen, er könne in Gedanken zwar, aber nicht reell theilbar angenommen werden. Spätere Weltweise haben diese Vorstellung von des Körpers Natur ergriffen, hier erscheint sie zuerst in völliger Bestimmtheit, ob sie gleich, in den Behauptungen der Alexandriner eingewickelt, schon dunkel vorhanden war. Auch würde man hiemit nicht weit reichen, da bekanntlich diese bloße Gedanken-Theilbarkeit von den meisten nicht zugelassen wird. Der Beweis ist einem Plotinischen Beweise von der Einfachheit des Seelenwesens sehr sinnreich nachgebildet.

2) Wofern Gott ein Körper ist: so ist er durchaus endlich, hat eine bestimmte Figur und Größe; wofern dies: so kann beydes in ihm geändert werden, mithin ist er nicht erste Ursache, weil er sie nicht durch sich und sein Wesen besitzt 2). Wie er da steht, ist dieser Beweis nicht der bündigste, weil er auf durchgängige Unveränderlichkeit des göttlichen Wesens sich gründet; er läßt indeß eine andre, ihm lange hernach gegebene bessere Wendung zu.

So

1) Ebendas. 2) Ebendas. c. 76.

So viel geht aus diesem mangelhaften Abrisse hervor, daß diese Sekte einen durchaus neuen, und mit ungemeinem Scharfsinn begleiteten Versuch machte, die mechanische, und auf einfache Körper Bestandtheile hinausgehende Philosophie, mit dem System der Weltbildung und Weltschaffung zu vereinbaren, und daß, hätten wir dies System ganz, wir von den Arabern und ihren Verdiensten um die Weltweisheit, viel vortheilhafter urtheilen, wie auch den bisher gemachten Vorwurf der blinden Nachbetung, ihnen gänzlich abnehmen müßten.

Was Moses, Maimons Sohn, von der Sekte Muatzali berichtet, ist zu kurz zusammengezogen, und zu sehr auf schon bekannte Behauptungen eingeschränkt, als daß zur genauern Kenntniß Arabischer Philosophie etwas Erhebliches daraus könnte genommen werden. Der wackere Moses wußte noch nicht, daß um eine Philosophenschule zu charakterisiren, man ihre eigenthümlichen und neuen Lehrsätze ausheben muß. Einige abgerissene Sätze indeß, zeigen auf tiefere und gründlichere Untersuchung einiger Fragen hin, als bey den Griechen vorhanden waren; wohin gehört, daß wenn einige Menschen krüppelhaft und gebrechlich geboren werden, diesen heilsamer sey, gebrechlich, als ganz gesund zu seyn; der Mensch handele aus eigner, ihm anerschaffener, nicht aber jedesmal unmittelbar mitgetheilter Kraft; wovon ersteres tiefe Blicke zur Rechtfertigung manchen Uebels; lezteres, gründliche Einsicht in die nachtheiligen Folgen, der alles Gott allein beymessenden Schwärmerey voraussezt 1).

Ueber

1) Mos. Maimon. More Neuochim ps III. c. 15. 17. ps I. c. 73.

Neben diesen zählt Moses die Lehren einer dritten Sekte, benahmt Assariah, wiewol nur kurz her, aus welcher Herzählung so viel jedoch hervorleuchtet, daß auch diese um Erweiterung der Philosophie mit neuen, und lange hernach oft vertheidigten Sätzen, sich Verdienste erwarb. Wie die Vernünftler alles aus Gottes Macht herleiteten; so leiteten diese alles von Gottes Willen ab. Gott, sagten sie, weiß alles, und auch das geringfügigste ist nach Gottes Willen vorhanden, so daß zu jedem Blasen des Windes, jedem Herabfallen eines Blattes, Gottes mitwirkender Wille erfordert wird. Wird ein Aussätziger gebohren; so hat es Gott gewollt; leidet ein Tugendhafter; so hat Gott es gewollt. In die Enge getrieben durch die hieran klebenden Ungerechtigkeiten, nebst den Bösartigkeiten solch eines Willens; antworteten sie kecklich: so etwas sey keine Ungerechtigkeit bey Gott, der könne ohne ungerecht zu seyn, dem Bösen Lohn, dem Guten Strafe zutheilen. Mehrmals haben neuere Philosophen das nemliche behauptet 1).

Vielleicht war es eben diese Sekte, welche von der göttlichen Allwissenheit lehrte: sie erkenne alles in Einem, und zwar gegenwärtigen Augenblicke, und sey von aller Succeßion, vermuthlich der daraus folgenden Veränderlichkeit halber, gänzlich frey. Dies begreiflich zu machen, fügten sie an: nehmt an, die Zeit gleiche einem Seile, dessen Theile sich durch Figur und Farbe unterscheiden: eine Ameise sieht davon nur die Theile einzeln, ein Mensch hergegen sieht das Seil mit einem Blicke ganz 2). Die Succeßion demnach wäre blos Folge unsrer eingeschränkten

Art

1) Ibid. ps III. c. 17. 2) Synopsis propositor. sapientiae Arabum. Paris 1641. propos. 3.

Art zu empfinden und zu denken. Auch dies haben manche in spätern Zeiten aufgenommen, und weiter hinaus geführt.

Der unter den Scholastikern so berühmt gewordene Streit über die Realität des Allgemeinen, nahm unter den Arabern schon seinen Anfang. Hier gab es Philosophen, die den neuen, und an sich nicht unwahren, nur uns nicht mit gehöriger Bestimmtheit überlieferten Satz vertheidigten; die allgemeinen Dinge, seyn weder Etwas, noch nichts (uniuersalia nec esse entia, nec non entia) 1).

Al-Rasi endlich lehrte, in einem Buche, Theosophie betitelt, es gäbe mehr Uebel als Gutes; man vergleiche des Menschen Vergnügungen, die er zur Zeit des Glücks genießt, mit den Schmerzen, Quaalen, Sorgen und Aengsten, in Zeiten des Unglücks: so wird man finden, das Menschenleben sey ein großes Uebel, eine große Strafe 2).

Diese wenigen Proben mögen und müssen genug seyn, folgende Zeiten zum Aufsuchen und Durchsuchen Arabischer Weltweisen aufzumuntern, um diesen noch so mangelhaften Theil der Geschichte unsrer Vernunft zu ergänzen, und den Verdiensten dieses Volks volle Gerechtigkeit widerfahren zu lassen.

1) Mos. Maim. ps I, c. 51. 2) Ibid. ps III, c. 12.

Fünf-

Fünftes Hauptstück.

Auflebende Philosophie der Juden.

So lange die Christen im Morgenlande einzige Herrscher waren, lebten die Juden unter hartem Drucke, und in großen Bedrängnissen, die von den heidnischen Beherrschern Roms, wegen öfterer Auflehnungen, angefangen, und von den christlichen, aus Haß gegen dies halsstarrige Volk, fortgeführt wurden, welches sich weigerte, die Wahrheit des Christenthums anzuerkennen. Die Saracenen hingegen bewiesen sich duldsamer gegen die Bedrückten, weil auch sie die Einheit Gottes in allem Sinne vertheidigten, und Muhammed Mosen für einen großen Propheten erklärte. In größerer Freyheit arbeitete des Volks Betriebsamkeit und Erfahrenheit in allen Kunstgriffen der Handlung, sich bald zu größerer Wohlhabenheit hinauf, und die mehrere Muße weckte auch in ihm den alten Geist der Forschung nach dem Sinne des Gesetzes, wozu kam, daß der Glanz, welcher höhere, und besonders medicinische Kenntnisse, am Hofe und in der Wohnstadt der Khalifen umgab, auch sie anfeuerte, mit blos weltlichen Wissenschaften sich zu schmücken, um ihrem Volk zu neuem Ansehen zu verhelfen. Im Morgenlande wurden daher die verfallenen Schulen wieder hergestellt, aber man blieb hier bey den hergebrachten alten Kenntnissen, und wer zu philosophischem Nachdenken Fähigkeit besaß, widmete sich der auflebenden Kabbala. Im Westen hingegen nahm die jüdische Gelehrsamkeit eine andre Gestalt an, weil dies Volk bey den Khalifen in Spanien gütige Aufnahme und Behandlung fand, ja seine wissenschaftliche Bildung von einigen sogar, besonders Haschem II., befördert ward. Dieser befahl, den Talmud

ins

ins Arabische zu übersetzen, und gestattete die Errichtung von hohen Schulen. Zur Beschäftigung mit dem Talmud gesellte sich bald das Kabbalistische Lehrgebäude, und zog die denkendsten Köpfe an sich. Die große und allgemeine Verehrung gegen Aristoteles, in Verbindung mit der Alexandrinischen Philosophie, nebst deren nähern Verwandschaft mit der Cabbalistenlehre, bewog die Juden, der Philosophie sich zu widmen, und sich nach dem Muster der damaligen Araber zu bilden. Zwar eiferten manche Rechtgläubige gegen solche Neuerung, und bewirkten ein Verdammniß-Urtheil aller profanen Philosophie; allein der Geist des Zeitalters siegte über den Geist der Orthodoxie, und die Juden fuhren fort, das damalige Philosophie-System der Griechen und Araber zu studieren 1). Ihnen verdanken wir die meisten der noch vorhandenen Uebersetzungen der Araber; ihnen verdankt das folgende Zeitalter die Scholastik, die Bekanntschaft mit arabischen Lehren, nebst der ganzen daraus geflossenen Aufklärung; ihnen verdankt endlich die Wissenschaft selbst einige Erweiterung und Vervollkommnung.

Da diese Juden ihre höhern Kenntnisse den Arabern schuldig waren, und auf die Christen dieser Zeit noch keinen Einfluß hatten: so sey mir vergönnt, einige der berühmtesten Weltweisen aus ihren Mittel hier aufzustellen, unerachtet sie erst in eine etwas spätere Zeit fallen, als in welcher oben die Geschichte der Weltbegebenheiten eingeschränkt ist. Dies mag um so füglicher geschehen, als die Ursachen dieser auflebenden Philosophie unter den Hebräern, in den oben erzählten Weltbegebenheiten schon

1) Bruck. hist. crit. phil. T. II. p. 846 sq.

schon enthalten sind, und keine spätere Ereignisse zu Helfern haben.

Mit Uebergehung aller, sonst noch so berühmten Namen, wende ich mich gerade zu denen, von welchen eigne und wichtige Verbesserungen der Philosophie zu berichten sind, deren aber sehr wenige sind, theils, weil die Seltenheit mancher Bücher mir das Durchsuchen nicht gestattet hat, und theils, weil die meisten mir zu Gesicht gekommenen Schriften nichts Auszeichnungswerthes enthalten.

Der größte seines Volks, wie mit Recht auch der berühmteste in diesen Zeiten, ist sonder Zweifel Rabbi Moses Ben Maimon, den auch sein Volk vorzugsweise Moses, oder den ägyptischen Moses zu benahmen gewohnt ist. Er ward zu Cordova in Spanien 1131 gebohren, anfangs von seinem Vater mit geringem Erfolge unterwiesen, und eben darum als ein Dummkopf verachtet. Nachdem er hierauf bey einem Lehrer seines Glaubens Unterricht genommen hatte, wandte er sich an die berühmten Philosophen von Mohammeds Gesetz, den Thophail und Averroes. Außer diesen nährte und bereicherte er seinen Verstand mit Lesung der größten Schriftsteller. und brachte es bey seinen Glaubensbrüdern dahin, daß sie sein hervorstechendes Verdienst verfolgten. Sie warfen ihm vor, er habe sich zum Mohammedanischen Glauben gekehrt, und der Philosoph mußte seinem Vaterlande entfliehen. In Cairo fand jedoch sein anerkanntes Verdienst beym Sultan von Aegypten günstige Aufnahme, und er ward zum Leibarzt bestellt. Durch des Sultans Gnade errichtete er zu Alexandria eine hohe Schule, ward aber endlich vom Neide seiner Gegner von dannen getrieben. Er starb ums Jahr 1205, ungewiß an welchem Orte. Außer dem Arabischen,

Hebräischen, Chaldäischen und Türkischen, verstand er auch Griechisch, so daß er den Plato, Aristoteles, und deren vornehmste Ausleger in ihrer Sprache lesen konnte 1).

Unter seinen mancherley Schriften ist die, welcher er die Ueberschrift gab: Lehrer der in Verlegenheit gesetzten (doctor perplexorum), die den Philosophen wichtigste. Sie soll alle Steine des Anstoßes beym Lesen des alten Testamentes, durch gesunde Philosophie aus dem Wege räumen, das ist, die Vernunftmäßigkeit alttestamentlicher Lehren darthun, und somit den Zweifler auf den rechten Weg des Lebens führen. Den blinden Eiferern seines Volks, und allen die nur glauben wollen, ohne zu denken, ward dies Buch ein neuer Stein des Anstoßes, um so mehr, da die Klügern es mit lautem Beyfall aufnahmen 2). Sey es nun durch dies Geschrey, oder durch innere Vortrefflichkeit, genug, dies Buch ward auch unter den Christen bekannt. Albert der Große führt mehrmal, und meines Wissens zuerst, einen Rabbi Moses an; Thomas von Aquino bezieht sich oft auf ihn; ja noch in spätern Zeiten ward er von christlichen Theologen und Philosophen gelesen. Ursprünglich war dies Buch Arabisch geschrieben, wurde aber bald ins Hebräische, und daraus ins Lateinische übertragen 3).

Ohne Zweifel hatte Moses viel gelesen; dennoch aber ist er in Anführung von Schriftstellern sparsamer, als wir bey dem Mangel an Kenntniß der Litteratur und Lehren dieses Zeitalters wünschen. Von Griechen beruft er sich

L 2 am

1) Brück. hist. Crit. phil. T. II. p. 857. 2) Buxtorf praef. in More Nevochim. Basil. 1629. f. 9. 3) Buxtorf loc. cit.

am meisten auf Aristoteles, dem er auch vorzüglich folgt; auf Plato, von welchem er manches entlehnt; auf Alexander aus Aphrodisias, und eines nicht näher bestimmten, vermuthlich aber desselben Alexanders, nicht mehr vorhandenes Buch, über die Principien des Universum (de principiis totius, vel vniuersi) 1); auf Themistius und Johann Philopon. Von Arabern macht er, außer mehreren Astronomen, des Abunazar Buch vom Verstande (de intellectu) 2), und des Alrasi Theosophie (theosophia) nahmhaft 3). Sein System ist das der Alexandriner, weshalb man ihn zu den Cabbalisten gewöhnlich zählt, von deren eigenthümlichen Lehren er jedoch in diesem Buche nichts ausdrücklich annimmt. Scharfsinn im Zusammenstellen der Sätze zu Schlüssen, und Unterscheidung der Begriffe, Bündigkeit in den Beweisen, und Klarheit im Vortrage, besitzt Moses im vorzüglichen Maaße.

Von der natürlichen Gottesgelahrtheit merkt er sehr richtig, und allem Ansehen nach zuerst, an, sie dürfe bey Erlernung philosophischer Wissenschaften den Anfang nicht machen, weil zu ihrer Fassung viele Vorkenntnisse erfordert werden. Gott nemlich könne nur aus seinen Werken erkannt werden, mithin müsse die Kenntniß aller vorhandenen Wesen voraufgehen, um daraus sichere Grundsätze zur Gotteskenntniß ableiten zu können. Man müsse astronomische Einsichten besitzen, um daraus die Ordnung und Einrichtung des Weltgebäudes abzunehmen; man müsse die Vernunftlehre und allgemeine Philosophie inne haben, um den Verstand im richtigen Denken zu üben, und feste Grün-

1) Mos. Maimon. More Neuochim P. II. c 3. 2) Ibid. c. 18.
3) Ibid. P. III. c. 2.

Gründe zu legen; man müsse endlich auch mit der Naturlehre bekannt seyn, um die Natur der Dinge zu verstehen 1). Etwas dem gleiches hatten Plato nebst den Eklektikern gesagt, nur nicht mit solcher Bestimmtheit, und in Zusätzen von manchen Träumereyen. Betrachtungen dieser Art waren es, die den Theilen der Metaphysik ihren festen Platz anwiesen, und dem Gebäude Regelmäßigkeit verschaften, indem sie den wesentlichen Zusammenhang der Begriffe und Sätze an den Tag brachten.

Den bisherigen Beweisen für Gottes Daseyn giebt Maimons Sohn durch eine neue und glückliche Wendung neue Stärke. Es existiren Dinge, diese sind nun entweder alle dem Entstehen und Vergehen nicht unterworfen; oder alle entstanden; oder endlich, einige sind entstanden, andre nicht. Das erstere wirft die tägliche Erfahrung sogleich darnieder; das zweyte vernichten die obersten Grundsätze alles Denkens; folglich bleibt nur das dritte annehmlich. Ist nemlich alles vergänglich, und muß es mithin einmal vergehen; so existirt nichts. Demnach giebt es ein nothwendiges Wesen, welches weder entsteht und vergeht, noch entstehen und vergehen kann. Ein solches Wesen ist schlechterdings ohne innere Vielheit, ist vollkommen einfach, also kein Körper, noch ein Körpervermögen, folglich Gott. Das auf irgend eine Art zusammengesetzte nemlich, hat seines Daseyns Grund in der Zusammensetzung, und existirt nicht nothwendig 2).

Mit Vergnügen erblickt man hier den ersten Grundriß des von Clarke weiter und bündiger ausgeführten Beweises

1) Mos. Maimon. More Neuochim Ps I. c. 34. 2) Ibid Ps II. prolegom.

weises vom Daseyn einer Gottheit. In seiner gegenwärtigen Gestalt hat er mehrere Lücken; man sieht nicht hell, warum gerade jezt nichts existiren müßte, wenn kein nothwendiges Wesen wäre; sieht nicht, daß dies nothwendige Wesen die vollkommenste Einfachheit besitzen; sieht endlich nicht, daß dies Wesen seiner Einfachheit halber das vollkommenste seyn muß. Warum könnte es nicht blos der Substanz nach einfach seyn? Und, wäre das, wo bliebe denn sein Unterschied von den einfachen Körperelementen? Moses sucht zwar in der Folge diesem Mangel durch den Satz abzuhelfen, daß dies nothwendige Wesen ein einziges seyn muß, weil, falls ihrer mehrere wären, das nothwendige Daseyn ein Accidens seyn, mithin der höchsten Einfachheit widersprechen würde 1). Allein er zieht hiebey nicht in Erwägung, daß solche höchste Einfachheit nicht streng erwiesen, und eine, mehreren Subjekten zukommende Beschaffenheit, darum noch kein von diesen Subjekten auch reell trennbares Accidens ist.

Auf ein anderes Fundament baut Moses einen andern Beweis der nemlichen großen Wahrheit, mit einer veränderten Wendung. Wir sehen täglich vieles vorher nicht vorhandene, jedoch mögliche, zum Daseyn gelangen. Dazu wird ein, dem wirklich werdenden, äußeres Wesen erfordert, welches dessen Möglichkeit zur Wirklichkeit erhebt; gienge es durch eigne Kraft in Wirklichkeit über, dann wäre es stets würklich, und, stünde auch ein äußeres Hinderniß entgegen, so würde doch diese Kraft solches wegzuräumen im Stande seyn. Diese Reihe kann nicht endlos fortgehen, es muß also zulezt ein Wesen da seyn, welches auf einmal und unveränderlich alles ist, was es seyn kann,

1) More Neuochim P. II. c. 1.

kann, bey dem nach keiner äußern Ursache, warum es jezt ist, gefragt werden kann; was anders seyn kann, und irgend eine Veränderung zuläßt, kann nicht ewig, muß nothwendig einmal gar nicht seyn. Ein solches Wesen nun ist nicht Körper, nicht Materie, weil alles Materielle anders seyn kann, als es ist, also Gott 1). Auch hierin ist ein von den Neuern besser ausgebildeter Stoff enthalten: aber freylich die lezte Folge, daß so ein Wesen von aller Materie gänzlich verschieden seyn muß, diese Folge leuchtet nicht ein; wie wenn es ein einfaches Körperelement, und durch seine Einfachheit unveränderlich wäre?

Diesen von der Zufälligkeit hergenommenen Beweis, unterstützt der hebräische Philosoph mit folgenden, nachher sehr benutzten Bemerkungen; nicht aus physischer Nothwendigkeit sind einige Steine groß, andre klein; liegt der eine hier, der andre dort, hat der eine die, der andre jene Entfernung von einem gewissen Punkte. Im Eselskörper sogar hat jedes Muskels Lage und Größe, jeder Sehne Beschaffenheit, ihren Grund; im Sternenbau aber sollte etwas absichtlos seyn? 2). Von manchen Begebenheiten ferner kann kein Grund, als Gottes Entschluß und Bestimmung angegeben werden; warum wird dies verboten, jenes erlaubt? warum hat die Welt diese Form? 3) In diesen tiefen Bemerkungen liegt unter andern auch der erste Keim eines, viele Jahrhunderte hernach, von Wolf mehr entwickelten Schlusses, der auch darauf Gottes Daseyn gründete, daß von dem Orte jeder einzelnen Dinge sonst keine Ursache könnte angegeben werden.

Hat

1) More Neuochim, ps II. proleg. ps II. c. 1. 2) Ibid. Ps II. c. 19. 3) Ibid. c. 25.

Hat nun Gott bey Anordnung einzelner Theile der Welt sowol, als bey Darstellung des Ganzen nach Absicht gehandelt: so frägt man mit Recht, welche ist die? Einige waren der Meynung, der Mensch sey dieser Zweck, so daß alles übrige um seinetwillen, er selbst aber zum Dienste Gottes geschaffen sey. Dabey findet Moses die gründliche Bedenklichkeit, daß Gott doch den Menschen ohne die übrigen Himmelskörper hätte hervorbringen können, folglich diese einen andern Zweck haben müssen. Daß ferner der Dienst Gottes nicht füglich Zweck des Menschen seyn kann, da durch diesen Dienst Gott nichts zuwächst. Er hält also für besser zu sagen, jedes Ding in der Welt sey um sein selbst, nicht um eines andern willen da, das ist, weil Gott es so gewollt, und gut gefunden habe 1). So vortrefflich der Anfang dieser Betrachtung, so geringfügig ist ihr Ausgang; die Frage ist eben, warum wollte Gott solche Wesen? nicht allein, warum brachte er sie hervor? Auch liegt darin ein Widerspruch, daß etwas aus Absicht unternommen, und hernach diese Absicht bloßes Gutfinden ohne weitern Grund, seyn soll.

Der Welt Ewigkeit wagt Moses nicht zu behaupten, weil dadurch die ursachliche Verknüpfung zwischen Gott und der Welt sehr wankend, oder sehr dunkel wird, und ist deshalb bemüht, einen sehr scheinbaren Beweis damaliger Zeit zu entkräften. Der Beweis lautete so: Vor der Welt war ihre Hervorbringung entweder möglich, oder nothwendig, oder unmöglich. Wenn nothwendig: so hat sie stets existirt, und ist ohne Anfang; wenn unmöglich: so kann sie auch noch jezt nicht existiren; wenn möglich: so

1) More Neuorchim, ps III. c. 13.

so müßte diese Möglichkeit, als Accidens, ein Subjekt haben, mithin die Welt seyn, ehe sie war 1). Hierauf erwiedert Moses mit mehr Verschlagenheit als Feinheit, er wolle gar nicht behaupten, daß aus der Beschaffenheit dieser Welt=Gründe für ihre Hervorbringung sich hernehmen lassen, und dies eben sey es doch nur, was die Gegner bestreiten. Wollte er das nicht, dann steht es um die Vernunftkenntniß vom Anfange der Welt nicht zum besten. Zudem, fährt er fort, beweisen die Gegner zu wenig, denn er behaupte eine Erschaffung aus Nichts, sie wollen nur eine anfangslose Bildung aus ewiger Materie Allein es leuchtet bald ein, daß der vorige Beweis auch die Erschaffung aus Nichts verwirft. Zulezt aber fügt er noch an, es sey nicht nothwendig, bey einem aus Nichts erschaffenen Wesen, daß dessen Möglichkeit in einem vorhergehenden Subjekte sich befinde 2). Dies hätte er eben beweisen müssen, die Gegner werden sich von bloßer Leugnung ihres Satzes, der noch dazu einigen Schein hat, nicht zu Boden werfen lassen. Hier ficht Moses also schlecht, weil die damaligen Begriffe von der Möglichkeit ihm noch nicht gestatteten, dem Streiche seiner Gegner durch die Anmerkung auszuweichen; daß die bloße Möglichkeit, kein einem Objekte absolut anklebendes Accidens ist, sondern nur eine Beziehung auf ein denkendes Wesen, das sich ein solches Objekt zu denken vermag, ehe es von ihm anschaulich erkannt wird.

In gleich mißlicher Lage befand sich der hebraische Philosoph, als er der Gegner Einwurf beantworten wollte, daß die Schöpfung eine Veränderung in Gott, also seiner er=

1) More Neuochim ps ll. c. 14. 2) Ibid. c. 17.

erhabenen Natur widersprechend ist. Er leugnet auch hier, daß dies Veränderung ist, weil nur bey materiellen Wesen ein Vermögen vor der Handlung hergeht 1). Eben dies wäre zu erweisen gewesen, und obgleich die damalige Zeit als ausgemacht annahm, die Materie sey aller Veränderlichkeit Quell: so war das darum bey weitem doch nicht unumstößlich.

Die Aristoteliker fuhren fort, die Gegner von einer andern Seite zu ängstigen; wenn ein Wesen nicht stets wirkt, sagten sie: so geschieht das entweder wegen vorhandener Hindernisse, oder neu hinzugekommener Antriebe. Beydes ist auf Gott nicht anwendbar, er muß also stets, das ist, ohne Anfang schaffen 2). Auch hier vertheidigt sich Moses nicht besser, und gesteht dem Einwurfe zum voraus ein schweres Gewicht zu. Ein frey handelndes, und nach Zwecken verfahrendes Wesen, meint er jedoch, muß nothwendig der Hindernisse und neu hinzugekommenen Beweggründe halber, zu einer Zeit wirksam, zu einer andern unwirksam seyn; bey einem Wesen hingegen, welches ohne allen Zweck, blos seinem Willen folgt, ist das der Fall nicht; da haben dergleichen Dinge keinen Einfluß, und das kann handeln und nicht handeln, wie es ihm beliebt 3). So handelte also Gott ohne alle Absicht! Es sey; selbst diese Ungereimtheit befreyt ihn nicht von der Verlegenheit, er muß nun zugeben, entweder handle Gott ohne allen Grund, oder er müsse ohne Anfang stets das nemliche wirken; warum nahm er nicht lieber an, Gott habe, eben um seiner freyen Natur gemäß zu verfahren, und weil es doch einerley sey, ob die Welt früher oder später

1) More Neuochim ps II. c. 14, 18. 2) Ibid. c. 14. 3) Ibid.

später anfienge, wenn sie nur so viel länger daure, nicht stets gehandelt, mithin werden die Vertheidiger des Welt-Anfanges in den Hörnern dieses Dilemma nicht gefangen.

Zulezt steiften sich die Aristoteliker noch darauf, daß Gottes Weisheit das beste wählen muß, daß diese Welt die beste ist, mithin von Ewigkeit her durch die ewige Weisheit hervorgebracht seyn muß 1). Moses stellt den Schluß verwirrt genug dar, so daß er seinen Worten nach, nicht einmal schlußmäßig zusammenhängt. Die Folgerung, entgegnet er, ist sehr schwach, die Weisheit nemlich kennen wir nicht genug, und wissen nicht warum nur neun Himmelssphären, warum gerade so viele und so große Sterne vorhanden sind; wissen also auch nicht, warum Gott dies alles nach langem vorhergegangenen Nichtseyn schuf 2). Der wackere Moses wird nicht inne, daß diese Ausflucht ihn nicht rettet; aus dem, daß wir die Tiefe göttlicher Weisheit nicht gänzlich ergründen, folgt nicht, daß wir gar nichts von ihr sagen können. Die Gegner haben hier gerade einen Fall aufgestellt, der zu diesen Unergründlichkeiten nicht gehört, indem er aus den ersten Begriffen jeder Weisheit unmittelbar folgt.

Ueber die Einfachheit des göttlichen Wesens ist Moses nicht vollkommen mit sich selbst einstimmig; an einem Orte nimmt er sie wie die Alexandriner, so daß alle Zusammensetzung im Begriffe dadurch ausgeschlossen wird 3), an einem andern hingegen, wo ihn die Mehrheit göttlicher Eigenschaften drängt, erklärt er sich für diese Zusammensetzung im Begriffe, und eröffnet einen Weg zu der gegenwärtig ange-

1) More Nevochim p. II. c. 17. 2) Ibid. c. 18. 3) Ibid. prolegom.

angenommenen Vorstellung. Ein Attribut, eine Eigenschaft, ein Modus, heißt es da, ist nicht die Substanz dessen, dem sie beygelegt werden, sondern etwas von aussen hinzukommendes; denn wofern es die ist, macht es identische Sätze, wie wenn man sagt, der Mensch ist ein lebendes, vernünftiges Wesen. Ein solches Attribut enthält nichts als bloße Erklärung des Wortes, und sagt so viel, als: die Sache welche Mensch heißt, ist eine aus Leben und Vernunft bestehende Sache. Jede Qualität demnach bezeichnet entweder die Substanz dessen, dem sie beygelegt wird, oder etwas derselben hinzugefügtes; im ersten Falle kann sie auch in Gott vorkommen, nicht aber im letzten 1). Die Existenz ist in Gott nicht wie in den Dingen außer ihm, er existirt, aber nicht durch die Existenz; er weiß, aber nicht durch die Wissenschaft, er ist mächtig, aber nicht durch die Macht, dies alles ist in ihm Eins und dasselbe 2). Hier leuchtet heller hervor, was die Alexandriner mit diesen Ausdrücken wollten gemeint haben, daß nemlich alle Attribute Gottes ihm nothwendig und unzertrennlich zukommen, ohne alle Zusammensetzung in der Substanz selbst. Es leuchtet aber auch hervor, was sie unschicklich anfügten, und wodurch sie auf Abwege geriethen, daß nemlich diese Attribute alle Eins, und selbst den Begriffen nach nicht verschieden seyn sollen. Hätten sie ihre Meynung mit völliger Bestimmtheit gedacht, sie würden leicht diese Klippe vermieden haben; sie hätten nur sagen dürfen, diese Attribute seyn allerdings verschiedene Begriffe, und es sey unmöglich sie auf einen Begriff zurückzuführen; sie bezeichnen aber in Gott eine und die nemliche Substanz von verschiedenen Seiten.

Moses

1) More Nenochim ps I. c 51. 2) Ibid. c. 56.

Moses selbst, obgleich er diesen Ausweg andeutet, sahe ihn doch nicht mit gehöriger Klarheit, und verfiel darum in dieselben Verwickelungen. Man höre folgendes: von Gott muß entfernt werden, was körperliche Natur in sich hält, alles Leiden, alle Beraubung dessen, was er dem Wesen nach besitzen kann, endlich alle Aehnlichkeit mit erschaffenen Wesen, weil dies alles auf Unvollkommenheiten führt 1). Alle bejahende Attribute ferner haben gleichfalls Unvollkommenheiten zur Begleitung, mithin können nur verneinende Eigenschaften der Gottheit beygelegt werden 2). Woraus denn am Ende die Ungereimtheit hervorgeht, daß wir von Gott nichts wissen, denn das verneinende ohne alle Bejahung endigt sich am Ende doch in Nichts. Diese Folgerung war nahe und gefährlich, darum strengt Moses seinen ganzen Scharfsinn an, sie entfernt zu halten. Einige zweifeln, spricht er, ob Gott körperlich ist, andre behaupten es, noch andre verneinen es. Unter diesen weiß der letzte von Gott am meisten, weniger der mittlere, am wenigsten der erstere; verneinende Kenntniß ist also doch auch Erkenntniß, nicht baare Unwissenheit 3). Vom Schiffe wisse einer, es sey kein Accidens, ein andrer, es sey kein Thier, ein dritter, es sey keine Bildsäule, ein vierter, es sey keine Pflanze: so ist der folgende allemal von dessen Natur mehr unterrichtet, denn der vorhergehende. Also belehren auch verneinende Beschaffenheiten 4). Freylich belehren sie, in so fern sie einem möglichen Irrthum den Zugang verschließen, aber den Gegenstand selbst machen sie nicht kenntlich, und durch sie allein gelangt man nur dahin, einen so bestimmten Gegenstand

1) More Neuochim p. I. c. 54. 2) l. c. c. 58. 3) l. c. c. 59. 4) l. c. c. 60.

genstand unter allen möglichen herauszufinden; besonders denn nicht, wenn alles bejahende gänzlich wegfällt. In diesem Alexandrinischen Eifer geht Moses einmal so weit daß er auch alle Aehnlichkeit göttlicher Eigenschaften mit dem uns Bekannten wegläugnet. Weisheit, von Gott gesagt, soll nicht einmal etwas analogisches mit der menschlichen, sondern ganz ein anderes bedeuten 1). Auch hierin liegt erster Stoff zu manchen spätern, zum Theil bis auf den heutigen Tag fortgesetzten Streitigkeiten; besonders über die Frage, ob Gottes Eigenschaften denen andrer Wesen analogisch sind?

Wie vereint sich aber mit so erhabenen Eigenschaften des Urhebers, das Uebel in seinem Werke? Moses antwortet mit den Alexandrinern: Alles Uebel ist bloße Negation, oder Privation, und besteht im Mangel gewisser Beschaffenheiten 2). Er vermehrt aber diesen Nachlaß mit einer ihm eignen Eintheilung des Uebels in drey Gattungen, deren eine aus der vergänglichen Natur der Materie erwächst, die andre aus dem, was sich die Menschen einander an Schaden zufügen, die dritte aus dem, was die Menschen sich durch ihre Handlungen an nachtheiligen Folgen selbst zuziehen. Hier ist die erste Anlage zu der in neuen Zeiten so berühmt gewordnen Eintheilung der Uebel, in physische und moralische, schon sichtbar. Sie gehen aber alle auf Privation und Negation zulezt hinaus; aus der Materie Vergänglichkeit kommt, daß einige Menschen von Kindesbeinen an vielen und großen Gebrechen, Glieder-Verstümmlungen, Einflüssen der Elemente, Ansteckungen, Stür-

1) More Neuochim ps I. c. 56. 2) More Neuochim ps III. c. 10.

Stürmen, Ueberschwemmungen und Erdbeben unterworfen sind 1). Diese entspringen alle daher, daß die Materie, des göttlichen Verstandes Einflüsse nicht ganz zu fassen vermag 2). Die andre Gattung, welche sich die Menschen einander zufügen, hat ihren Quell in deren verschiedenen Neigungen, Begierden, Meynungen und Leidenschaften, das ist, am Ende in der Unwissenheit, die eine Beraubung der Weisheit ist. Besäßen wir vollkommene Weisheit, so hätten wir auch genaue Kenntniß der Wahrheit, und damit verschwände die Meynungs-Verschiedenheit, der Haß und der Streit 3). Die letzte Gattung von Uebeln, die jeder sich selbst zufügt, hat ihren Grund in zu heftiger Begierde nach Essen, Trinken, und im unmäßigen Genusse dieser Dinge, oder in deren verdorbenen Beschaffenheit 4). Hier fehlt die Zurückführung auf Negationen, die aber aus dem vorhergehenden leicht zu ergänzen ist.

Daraus ergiebt sich, daß, wer etwas hervorbringt, das positive darstellt; er macht nemlich etwas existierendes, und was existiert, ist positiv. Des Schöpfers Kraft also ist unmittelbar auf das positive, das ist, auf das Gute gerichtet, das Uebel entsteht nur zufälligerweise (per accidens), in so fern nemlich die hervorgebrachte, positive Sache, irgend eine Einschränkung oder Negation enthält. Gottes Absicht mithin ist nicht, das Uebel hervorzubringen; Gottes Handlungen sind alle gut, weil sie alle auf das positive gerichtet sind 5). Dazu kommt, daß die erste Classe von Uebeln sehr gering ist; es giebt tausend Gesunde gegen einen Krankgebohrnen, und viele Städte und Länder ohne Landplagen, gegen ein ihnen unterworfenes, die Uebel der

1) More Neuochim ps III. c. 12. 2) Ibid. c. 9. 3) Ibid. c. 11. 4) Ibid. c. 12. 5) Ibid. c. 10.

der andern Gattung sind zwar häufiger, aber doch nicht allgemein, in keinem Lande herrscht Trug und Mord durchgängig; wenn manche durch Krieg leiden, wie wenig sind deren gegen alle Erdbewohner? An der dritten Classe sind wir selbst schuld; was haben wir also vor Recht zur Klage? Die unentbehrlichen Dinge, Wasser, Luft, Feuer, Nahrungsmittel u. s. w. finden sich überall in hinlänglicher Menge; die andern, Gold, Edelsteine, Seide u. dgl. sind selten; folglich hat man mehr Ursache, Gottes weise Güte zu preisen, als über seine Kargheit in Austheilung der Erdengüter zu murren 1). Auch hier giebt Moses neue Beyträge zur Rechtfertigung der Gottheit, obgleich er seinen Gegenstand nicht weit genug verfolgt. Die Frage kommt gleich wieder, warum mußte Privation in den Dingen seyn? Dann, warum in der Materie gerade so viele? Auf das erstere antwortet Moses nichts; auf das leztere, Gott habe weislich gewollt, daß die materielle Welt durch Entstehung und Vergehung der Einzelwesen erhalten werde, ohne jedoch hiervon weitere Gründe anzugeben.

In diesem Zeitalter der eifrigst betriebenen Cabbala, und ihrer Verbindung mit den reinern Begriffen Aristotelischer und Alexandrinischer Philosophie, nahm auch sie eine mehr metaphysische Gestalt an, und was bey den ältern Cabbalisten blos dunkle Vorstellung in Bildern, und Folge von Auslegungen der Schrift war, ward jezt auf philosophische Gründe zurückgebracht. Daher traten jezt auch Cabbalisten auf, die um genauere Bestimmung einiger Begriffe, wie um bündigere Formung mancher Beweise, sich verdient machten. Was Irira von metaphysischen Rai-

1) More Neuochim ps III. c. 12.

Raisonnement seiner Cabbalistenlehre beymischt, halte ich aus diesem Zeitalter zu seyn, und füge deshalb das merkwürdigste hier an.

Den Maimonischen Beweis für Gottes Daseyn trägt Irira in bündigerer und hellerer Gestalt so vor: Was ist, ist entweder nothwendig, das heißt, es kann auf keine Weise nicht seyn; oder zufällig, das heißt, es kann so gut seyn als nicht seyn, und hat von einem andern seine Würklichkeit; oder endlich theils nothwendig, theils zufällig. Nothwendig kann alles nicht seyn, weil manches entsteht und vergeht; zufällig kann alles eben so wenig seyn, weil dann nichts existirte, indem alles Zufällige von einem andern ins Daseyn gesetzt werden muß: also ist alles Wirkliche theils nothwendig, theils zufällig, und es giebt ein nothwendiges Wesen. Dies nothwendige Wesen aber ist einzig; das Allgemeine kann mehrmal, ein Einzelwesen aber nur einmal vorhanden seyn. Nun aber ist das nothwendige Wesen ein Individuum, weil es ist, was es ist. Dies nothwendige einzige Wesen ist zugleich Ursache aller andern, denn alles Zufällige hat eine Ursache, die, da sie nicht ohne Aufhören im Zufälligen liegen kann, zuletzt im Nothwendigen sich finden muß 1). Darin hat dieser Beweis vor dem des trefflichen Moses Vorzug, daß man deutlicher sieht, warum nicht alles zufällig gesetzt werden darf; auch ist die Folgerung der Einzigkeit des nothwendigen Wesens neu und scharfsinnig. Aber unumstößlich ist diese Folgerung nicht, denn daß das nothwendige Wesen ein Individuum ist, erhellt aus dem Gesagten nicht zur Genüge.

Diesen

1) Abr. Cohen Irira Porta Coelorum, diss. I. c. 1. in Cabbala denudata T. II. Ps 3. p. 2-6.

Diesen Beweis unterstützt Irira mit noch einem sonst nicht vorgekommenen: Der Grund der Individualität kann mehreren Dingen nicht zugleich zukommen, das, warum Abraham Abraham ist, findet sich nur in Abraham. Liegt nun dieser Grund schon im Wesen eines Dinges: so ist ein solches schlechterdings einzig, sonst würde es nicht durch sich existiren, würde seine Individualität von einem andern haben. Nun existirt das nothwendige Wesen durch sich, ist durch sich Individuum; also auch einzig 1). Irira vergißt im Eifer des Demonstrirens, darzuthun, daß der Grund der Individualität nur im Einzelwesen selbst gefunden wird; sollte nicht dieser Grund in dessen Ursache vielmehr liegen? Oder sollte nicht vielmehr dieser Grund gar nicht einmal vorhanden seyn, weil etwas nur dadurch Einzelwesen ist, daß es Gegenstand der Anschauung ist, mithin die Individualität keines besondern Grundes bedarf?

Gottes Unendlichkeit nimmt Irira in transcendenterem und bestimmteren Verstande, als die bekannten vor ihm alle; er nähert sich hier dem richtigern Begriffe der neuern Metaphysiker. Die lezte Wirkung, spricht er, wird von allen vorhergehenden Ursachen beschränkt, ohne wieder etwas zu bestimmen; die erste Ursache also muß von keinem andern eingeschränkt und bestimmt werden, sonst wäre sie nicht gänzlich Ursache, sondern in Rücksicht auf die Einschränkung, Wirkung. Als ganz uneingeschränkt ist also Gott unendlich, ohne allen Mangel, ohne alle Unvollkommenheit. Sich selbst kann er nicht einschränken, denn nichts ist seine eigne Ursache, sonst würde es seyn, ehe es war 2). Hier ist unleugbar unendlich so viel auch als gränzenlos in der

1) Irira diss. I. c. 2.

2) Irira diss. I. cap. 6. §. 1 sq.

der Quantität, alle mögliche Quantität auf einmal enthaltend, wovon jedoch die Unbestimmtheit, welche nur dem Allgemeinen zukommt, nicht mit hinlänglicher Sorgfalt gesondert wird. Sehr scharfsinnig, und irre ich nicht, auch neu, ist der Beweis, daß nichts sich selbst hervorbringt, oder seine eigne Ursache ist, den mehrere Neuere mit Recht von ihm angenommen, oder vielleicht nach ihm erfunden haben.

Sechstes Hauptstück.

Christliche Philosophen.

Die Geschichte stellt zwar nach Carl dem Großen mehrere ausgezeichnete Männer in der Gelehrsamkeit auf, unter welchen der Nahme Philosoph den meisten gegeben wird, weil sie irgend ein philosophisches Wort sich entfallen liessen, oder in diesen düstern Zeiten, als Lehrer der Weltweisheit in Kirchen und Klöstern glänzten. Indeß, da sie alle, so viel ich ihrer zu Gesicht bekommen habe, die Wissenschaft nicht mit eignen Gedanken bereichern, noch vorzügliches Streben zum Selbstdenken an sich bemerken lassen: so mag die Geschichte der Gelehrsamkeit ihre Namen aufbewahren, in die Gesellschaft der Männer, wovon in diesem Buche die Rede ist, haben sie nicht Beglaubigung, zugelassen zu werden. Daher wird dies Hauptstück sehr klein und mager ausfallen, denn der Geist dieses Zeitalters hielt alles eigne Denken in Unwissenheit und geistlichem Drucke gefangen, und es ist höchlich zu verwundern, daß

nur ein und der andre noch sein Haupt empor hob, die Ehre des christlichen Abendlandes zu retten.

Isidor aus Carthagena, ein zu seiner Zeit hochberühmter Mann, hatte freylich viel gelesen, und war dadurch ein Stern erster Größe in einer Gegend, wo alle Sterne umher Nebelsterne waren; aber selbst gedacht, nicht einmal aus andern gründlich nachgedacht, hatte er nichts. Daß Gott das höchste Wesen, daß er unveränderlich ist, u. s. w., lehrt er den Kirchenvätern nach, aber ohne zusammenhangende und gründliche Beweise 1), zum sichern Kennzeichen, daß die Denkkraft im tiefen Schlummer bey ihm begraben lag.

Beda, wegen Erhaltung älterer Kenntnisse hochverdient, und wegen ausgebreiteter Belesenheit weitberühmt, borgt seine Gedanken alle von Augustin, Boethius und Isidor 2), neben ihnen einiges auch aus Plato und Aristoteles 3). Ohne eignes Urtheil spricht er andern nach: Gott besitzt Macht, Weisheit und Willen; diese werden auch Personen genannt, und die erstere ist der Vater, die andre der Sohn, der dritte der heilige Geist. Nach einigen ist die Weltseele der heilige Geist; nach andern ist er eine aus Gott hervorgehende Kraft, wodurch einige Dinge leben, ohne zu empfinden, andre leben und emfinden. Der Mensch hat zwey Seelen, die Weltseele und eine eigne. Plato läßt sie aus der theilbaren und untheilbaren Substanz bestehen. Außer ihr giebts auch Dämonen, die Plato in allen Elementen annahm. Bey Gelegenheit der Elemente, und

1) Isidor. Hispalens. de summo bono I, 1 sq. 2) Beda de numeris opp. T. I. p. 111. Basil. 1563. 3) Bedae sentent. ex Aristot. T. II. opp. p. 233.

und warum ihrer vier sind, wird eine lange Stelle aus dem Timäus angeführt 1).

Endlich trat unter ihnen doch ein Mann von eigner Kraft und eignem Denken, Johannes Scotus Erigena, auf, der um so mehr hier ein Andenken verdient, je mehr sein und das folgende Zeitalter ihn als Ketzer brandmarkte. Weder sein Geburtsort, noch sein eigentliches Vaterland, ist mit einiger Zuverläßigkeit bestimmbar, und über den Sinn seines Beynamens Erigena, ob er auf Irrland, oder auf Schottland, oder auf England gehen soll, sind die Schriftsteller nicht einig, das aber gestehen alle, daß er aus den brittischen Landen herstammte. Man hat ohne hinlänglichen Beweis vorgegeben, daß er seine Kenntnisse aus Griechenland und Aegypten geholt habe, weil man nicht wußte, wo er seine erste und vornehmste Bildung erhielt; in seinem Vaterlande war damals die griechische Sprache in gänzliche Vergessenheit gerathen. Seine für dies Zeitalter ungemeine Gelehrsamkeit, ward Carln dem Kahlen bekannt, der ihn ins fränkische Reich berief, und an seinen Hof mit großen Gnadenbezeugungen aufnahm. Die Annehmlichkeit seines Umganges erwarb ihm des Königs Zuneigung in solchem Maaße, daß er dessen beständiger Gesellschafter seyn, und die durch Carl den Großen gestiftete Hofakademie in Paris fortführen mußte. Hier bildete er mehrere gelehrte Männer, ohne jedoch den Geist des Selbstdenkens ihnen einzuhauchen. Da Johann Scotus in der Lehre von der Prädestination nicht rechtgläubig erfunden ward; so standen manche Eiferer gegen ihn auf, und unter denen verschiedene, deren Glut durch Neid, wegen des Ansehens bey Hofe, angefacht wurde.

Dieser

1) Bedae Element. philos. opp. T. II. lib. 1. p. 312.

Dieser Streit war zugleich erster Anlaß, die Alexandrinische Mystik im Abendlande bekannt zu machen, wo sie hernach bey ihren Anhängern manche Verwirrungen anrichtete. Ludwig dem Frommen hatte der griechische Kayser Michael Balbus (824) die Bücher des angeblichen Dionys des Areopagiten, von der himmlischen Hierarchie, zum Geschenk gesandt; und durch beygefügte große Lobsprüche ein Verlangen nach der Enthüllung des Innhalts erregt. Sein Sohn Carl der Kahle, ein großer Freund von Gelehrsamkeit, bekam dadurch den Wunsch, diese Bücher zu lesen, und zu dem Ende sie ins Lateinische übersetzen zu lassen. Johann Scotus, der einzige, welcher diese Sehnsucht befriedigen konnte, übernahm die Arbeit, und verdiente zwar beym Kayser, nicht aber beym Pabste, vielen Dank, weil das Buch ohne seine Erlaubniß war bekannt gemacht worden. Als daher von des wackern Scotus Irrgläubigkeit allerhand Gerüchte bis gen Rom kamen, machte er sich auf in seinem Zorn, und forderte den Philosophen vor seinen Richterstuhl. „Es ist, schrieb er an Carl, Unserm Stuhle gemeldet, daß ein gewisser Johann Scotus die Bücher des Areopagiten ins Latein übersetzt hat, welches Werk hergebrachter Weise Uns hätte geschikt, und Unserer Erlaubniß zur Bekanntmachung theilhaftig werden müssen; besonders da dieser Johann, obgleich man viel Gelehrsamkeit an ihm rühmt, in einigen Stücken, nach lautem Gerüchte, ungesunde Meynungen hegen soll“. Hieraus erhellt, daß schon damals der Pabst sich zum allgemeinen Glaubensrichter aufwarf, und zu dem Ende sogar als alleinigen Bücherrichter sich aufstellte. Carl gehorchte zwar nicht, und blieb bey seinen vorigen Gesinnungen gegen den Philosophen; aber so groß war die Macht der Geistlichkeit, und so lang die Hand des Pabstes schon, daß

daß Johann sich dennoch in Paris nicht sicher glaubte; sondern, nach Niederlegung seines Amtes an der hohen Schule, in Frankreich an verschiedenen Orten sich verbarg. Daß bey solcher Strenge der Hierarchie, und bey so allgemeinem Hasse gegen alle Neuerungen, Johann seinen freyen und selbstsehenden Geist keinem, oder doch verborgen wenigen mittheilte, ist nicht zu verwundern. Seine nachherigen Schicksale sind ungewiß, und überdem in der Geschichte des menschlichen Verstandes von geringem Belange 1).

Dionys der Areopagit ist des brittischen Philosophen Lieblingsschriftsteller, aus welchem er auch die meisten seiner Gedanken entlehnt; so jedoch, daß er auf dessen Bahn weiter fortschreitet, und dessen Dunkelheiten mit neuem Lichte erhellt. Neben ihm führt er am meisten den Augustin und Gregor von Nazianz an; Boethius und Augustins, wie auch Aristoteles Categorien sind ihm nicht unbekannt, sonst aber scheint er von Aristotelischen Schriften nichts gesehen zu haben; von den Platonischen aber führt er blos den Timäus an. Die Metaphysik war, laut oben bemerktem, damals keine besondre Wissenschaft, ja ihr Nahme war nicht einmal bekannt, unter dem Titel Dialektik befaßt Johann alles, was diese Zeit von allgemeiner Philosophie wußte 2). Sein Buch de diuisione naturae, enthält, aus Mangel an gehöriger Aufklärung der Begriffe, und aus zu starker Anhänglichkeit an die Alexandrinische Mystik, nicht weniger Dunkelheit als der Titel selbst. Dieser soll anzeigen, daß darin von allen Dingen ohne Unterschied, nach

1) Bruck. hist. Crit. phil. T. III. p. 614. 2) Joh. Scot. Erigena de diuisione naturae, I. p. 19, 25. Oxon. 1681.

nach Maasgabe der allgemeinen Classen oder Gattungen der Dinge, soll gehandelt werden, so daß das ens oder die natura, nach gewissen Abtheilungsgründen in Hauptklassen gebracht, und jede besonders betrachtet wird. Dies sollte also, unter fremdem Nahmen, und unbewußt dem Urheber, eine vollständige Metaphysik werden; denn was thut die Metaphysik anders, als nach gewissen Abtheilungen die Dinge, vom obersten an, untersuchen? Hätte der wackere Johann Scotus einen höhern und zulänglichen Abtheilungsgrund angenommen, er würde ein System zu Stande gebracht haben, da sein Buch jezt Ontologie, natürliche Theologie, und Seelenlehre, ohne Regel durch einander geworfen, enthält. Er theilt nemlich alle Dinge in solche, die schaffen, ohne erschaffen zu werden, die erschaffen werden und schaffen, die erschaffen werden ohne zu schaffen, und endlich, die weder erschaffen werden, noch schaffen. Die letztere Gattung fällt, Widerspruchs halber, dahin; zu der ersten rechnet er Gott, zur andern die göttlichen Ideen, und zur dritten die Geschöpfe 1). Hiedurch wurden die obersten Grundsätze, nebst den allgemeinsten Begriffen unsers Verstandes von der Untersuchung abgeschnitten, und konnten nur Einschaltungsweise behandelt werden. Hätte Johann von den Arabern, oder nur von der Aristotelischen Metaphysik einige Kenntniß gehabt, gewiß er hätte seinen Plan besser angelegt. Seine Sprache ist ziemlich rein, sein Vortrag lebhaft, nur macht die Gesprächform ihn ohne Noth weitläuftig und unangenehm.

Was Johann Scotus im Vorbeygehn aus der allgemeinen Philosophie berührt, möchte auf folgendes neue können

1) Joh. Scot. Erigena de diuis. Nat. I. c. 1.

können zurückgebracht werden, die Dinge werden in mehr denn einem Sinne, zu seyn und nicht zu seyn gesagt; deren erster ist, daß wir allem, was durch körperliche Sinne kann empfunden, oder durch den Verstand kann gedacht werden, das Seyn beylegen. So deutlich hatte kein bekannter Vorgänger die beyden Hauptquellen des Begriffs vom Seyn angegeben und unterschieden. Das folgende Zeitalter ließ diesen Wink, verführt durch Aristotelische verwirrtere Bestimmungen, unbenutzt; und erst die neuere Philosophie hat diesen Pfad weiter verfolgt. Was Johann von der andern Bedeutung, und zur Erläuterung der erstern beybringt, bekenne ich gern, nicht verstehen zu können. In der dritten Bedeutung wird von allem, was durch die Wirkung oder Hervorbringung (generatio) in der geformten Materie, in Zeit und Orte erkannt wird, gesagt es sey; was hingegen außer seiner Ursache nicht erscheint, wie der Baum im Saamen, von dem sagt man es sey nicht. Hier bezieht er sich auf einen Sprachgebrauch der Alexandriner, Kraft dessen die Präexistenz des Gewirkten in der Ursache angenommen, deren Natur aber nicht deutlicher erklärt, noch von der vorigen Bedeutung scharf unterschieden ward. Hätte der gute Johann ein wenig tiefer unter die Hülle der Worte geblickt, er würde gefunden haben, daß diese Bedeutung mit der vorigen zusammenfällt, wo Seyn dem wirklich empfundenen beygelegt wird. In der vierten Bedeutung legt man wahrhaftes Seyn allem dem bey, was nur durch den Verstand begriffen wird; dem Vergänglichen hingegen spricht man das Seyn im eigentlichen Verstande ab. Johann wird nicht gewahr, daß diese Bedeutung mit der ersten im Widerspruche steht: denn das durch äußere Sinne wahrgenommene ist beynahe alles veränderlich. Die fünfte

Be=

Bedeutung gestehe ich, wieder nicht einsehen zu können 1). So viel erhellt gleich, daß diese Abtheilung nicht genau, noch nach logischen Vorschriften der Eintheilungen eingerichtet ist, wovon der Hauptgrund darin liegt, daß der gute Johann gleich anfangs auf den Unterschied dessen, was das Empfindungsvermögen wahrnimmt, und was der bloße Verstand denkt, nicht genug achtete.

Ueber den Ort philosophirt der Brittische Weltweise so, daß man sieht, die Aristotelische Erklärung befriedigte ihn nicht, und daß er dem wahren Begriffe sich näherte, ohne ihn jedoch im vollen Lichte zu erblicken. Dem Philosophen aus Stagira zufolge ist der Körper, welcher zunächst einen andern umschließt, dessen Ort, also ein Körper des andern Ort, wie denn im gemeinen Leben, die Luft, der Vögel, das Wasser der Fische Ort pflegt genannt zu werden. Dagegen wendet Johann mit Recht ein, daß der Ort nicht, gleich dem Körper, durch die Sinne empfunden wird 2); daß dann nichts einen bestimmten Ort hat, da Luft und Wasser sich stets bewegen, der Ort hingegen unbeweglich seyn muß 3); daß endlich diesem zufolge die Farbe, des Körpers Ort seyn muß, weil der Körper nie gesehen wird, ohne von Farbe umgeben zu seyn 4). Er folgert hieraus, der Ort sey blos in der Seele, und bestehe in dem Umfange, durch welchen jedes Ding in gewisse Gränzen eingeschlossen wird. Diese Einschließung, oder Definition, findet sich blos in den Wissenschaften, und die Wissenschaften blos im denkenden Wesen 5). Hier war Johann vom Ziele nicht mehr fern, hätte er es nur ein

1) Joh. Scot. Erig. de diuis. Nat. l. p. 1. 2) Ibid. p. 21. 3) Ibid. p. 25. 4) Ibid. p. 26. 5) Ibid. p. 18. 19.

ein wenig anhaltender verfolgt, und die Ungereimtheit, die er sich selbst vorwirft, daß so die Definitionen Oerter werden 1), aus dem Grunde zu heben gesucht.

Von dem Orte in Verbindung mit der Zeit, fährt er fort, mit Recht zu behaupten, sie seyn vor der Welt nicht gewesen; obgleich er sich eben nicht der treffendsten Gründe bedient. Er versteht aber hier unter dem Orte den Raum, welchen er also ganz richtig vom eigentlichen Orte zu unterscheiden weiß. Seine Beweise sind: die Welt wird ganz untergehen, also auch Zeit und Raum, als Theile von ihr, mithin können beyde vorher nicht da gewesen seyn. Auch kann kein Raum seyn, wo nichts umschließbares vorhanden ist, indem der Ort auf das in ihm befindliche sich bezieht. Eben so: wo keine Bewegung oder Veränderung ist, da kann keine Zeit gedacht werden. Beyde aber hören mit der Welt auf 2). Was gegen den Raum eingewendet wird, hat geringes Gewicht, da es aus fremdem Gebiete entlehnt ist; denn daß die Welt ganz vergehen wird, ist philosophisch nicht erwiesen; was aber auf die Zeit gerichtet ist, hat mehr Gewicht, da eine Zerstörung des Weltgebäudes auch unter den Weltweisen Anhänger hat.

Nach dem Gregor aus Nyssa, und einigen Platonikern, deren Meynung aber in völliger Bestimmtheit nicht zu uns gekommen ist, lehrt Scotus, daß die Körper aus unkörperlichen Principien bestehen. Alle Körper nemlich bestehen aus Substanz, Quantität oder Ausdehnung, und Qualität. Die Substanz ist unsichtbar und unkörperlich, weil sie bey allen Körpern gleich gut vorkommt, auch wird die

1) Joh. Scot. diuis. Nat. I. p. 23. 2) Ibid. V. p. 240.

die Substanz in Gattungen, der Körper blos in Theile getheilt; mehrerer Beweise, wegen ihrer Geringfügigkeit, nicht zu gedenken 1). Quantität und Qualität sind gleichfalls unkörperlich 2). Seine Meynung demnach war, die Körper bestehen und entstehen blos aus allgemeinen und abstrakten Begriffen, und da leuchtet die Verwechselung der Begriffe bald hervor. Diese Philosophen alle verwechselten das, woraus der Begriff des Körpers zusammengesetzt wird, mit dem, woraus der Körper als Gegenstand äußerer Anschauung entsteht und besteht.

Hiervon macht der wackere Philosoph die Anwendung auf eine Erklärung der Schöpfung aller Körper durch Gott; welche wegen eben bemerkter Verwechslung der Begriffe, nothwendig verunglücken muß. Indeß da hieraus seine Denkart deutlich hervorsieht, ist sie des Anführens nicht unwerth. Entstehen alle Körper aus unkörperlichen Principien: so ist ihr Ursprung aus Gott bald begreiflich. Das ungebohrne Wort Gottes nemlich ist aller Wesen Form; aus dem entspringt selbst die formlose Veränderlichkeit, die aller Materie Wesen ausmacht, und unkörperlich ist; nebst allen besondern Formen, deren Zusammenkunft die materiellen Dinge ausmacht. Auch begreift sich hiedurch, wie Gottes Ideen, Principien aller Dinge seyn können 3).

Diese Hervorbringung aber ist von Ewigkeit her geschehen. Eine Handlung kann ohne Veränderung nicht gedacht werden, Gott aber ist unveränderlich, und hat demnach nie angefangen, wirksam zu seyn. Ferner, Gott war

1) Joh. Scot. de diuis. Nat. I, p. 27. 2) Ibid. p. 30. 33. 34.
3) Ibid. p. 33.

war nicht, bevor er alles hervorbrachte, sonst wäre das Hervorbringen ihm Accidens, und ein Accidens kann in Gott nicht statt haben, weil außer und neben dem, der alles darstellt, nichts vorhanden seyn kann. Auch wäre er dann nicht einfach, sondern aus Substanz und Accidens zusammengesetzt. Also ist ihm Wirken und Seyn eins und dasselbe 1).

Zu den sonderbaren, im Grunde sich widersprechenden Lehren der Alexandriner von Gottes Eigenschaften, macht Johann noch den Zusatz, daß Gott sich selbst nicht kennt. Gott gehört zu keiner Gattung von Wesen, ihn faßt kein Prädikament, denn dadurch würde er zu einem bestimmten und eingeschränkten Wesen, welches seiner Unendlichkeit entgegen ist. Er ist also von allen Dingen nichts, mithin kann er sich selbst nicht denken, noch vorstellen. Wie vermöchte er zu denken was er ist, da er nichts ist? Gott kennt sich selbst nicht, weil er nicht Etwas ist; doch weiß er, daß er von allen andern Dingen nichts ist 2).

Hier leuchtet hervor, wie fein die Gränzscheidung zwischen der Gottesleugnung und dem Alexandrinischen Emanations-System ist, das doch fromm daher schleicht, und so eindringend Gottesverehrung predigt. Fast wird hier rein heraus erklärt, daß Gott nichts ist; fast mit dürren Worten gesagt, daß Gott ein lebloses und von allem Verstande entblößtes Wesen ist; ein Verstand der sich selbst nur verneinend kennt, nur weiß, daß er von allem außer ihm nichts ist, wie nahe liegt der dem Mangel alles Verstandes? Scotus bedient sich hier eines sonst nicht vorgekommenen Grundes für den wesentlichen Unterschied

zwischen

1) Joh. Scot. de diuis. Nat. I. p. 41. 2) Ibid. II. p. 78.

zwischen Gott und allem übrigen, daß nemlich die Unendlichkeit dies erfordere; wird aber nicht inne, daß er, gleich seinen Vorgängern, die Unendlichkeit mit der Unbestimmtheit und Allgemeinheit verwechselt. Auch tritt hier abermals der nachher so oft von den Scholastikern wiederholte Satz auf, Gott gehört unter kein Prädikament.

Scotus geht noch weiter, und folgert aus dem vorhergehenden richtig, daß Gott von allen Dingen außer ihm keine Kenntniß hat; seine Unendlichkeit, seine unermeßliche Erhabenheit über alles andere, macht ihm die Kenntniß alles eingeschränkten und geringfügigen, wie das außer ihm vorhandene ist, schlechterdings unmöglich. Jedoch soll hiemit ein gänzlicher Mangel aller Erkenntniß nicht gemeint seyn, sondern ihr gerades Gegentheil, die höchste, vollkommenste Erkenntniß; denn seine Unwissenheit ist unaussprechliche Einsicht. Eben dadurch, daß Gott die andern Dinge nicht kennt, weiß er sich unendlich über sie alle erhaben, gerade wie wir unsern Vorzug eben dadurch einsehen, daß wir keine unempfindliche, leblose, und bewegungslose Steine zu seyn überzeugt sind 1). Aber mein, wie kann Gott sich über alles andre erhaben erkennen, wenn er von allem andern gar nichts weiß? Setzt nicht diese Einsicht Vergleichung, und Vergleichung Kenntniß voraus? Auf solchen Unsinn geht zuletzt diese so erhaben scheinende Lehre hinaus, und von solchem Unsinn bringt Johann bey den übrigen Eigenschaften Gottes, mehreres bey.

Aus der Seelenlehre des Brittischen Philosophen wird nicht undienlich seyn etwas anzuführen, weil es auf einige Ge-

1) Joh. Scot. de diuif. Nat. II. p. 82. 83.

Gedanken der Alexandriner ein helleres Licht wirft. Gott, heißt es, läßt sich bis zur Menschennatur herab, erhebt diese Natur bis zu sich, und dadurch wird diese Creatur vergöttlicht, oder in Gott verwandelt 1). Dies zu verstehen, erinnere man sich an den Aristotelischen Grundsatz, daß, was man rein durch den Verstand denkt, in dem es so denkenden Verstande würklich wird, mithin Verstand und Gegenstand würklich Eins, und auf das genaueste verknüpft werden. Indem ich deutlich denke, was du denkst, werde ich dein Verstand, umgekehrt wirst du der meinige, indem du deutlich meine Gedanken denkst. Denkst du z. B. die Zahl sechs bestehe aus gleichen Theilen, und ich denke dasselbe; denke ich dabey, daß du dies denkst: und du, daß ich dasselbe denke; so wird unser beyder Verstand einer, geformt durch die Zahl sechs, und dadurch werde ich in dir hervorgebracht, und du wirst es in mir 2). Denken wir also Gott rein, so werden wir Eins mit, und hervorgebracht in ihm. Daraus folgert Johann zuletzt, daß wir nach dem Tode zu Gottes Natur erhöhet, wie denn auch alle wahrhaft existierende Wesen in Gottes Wesen werden verwandelt werden 3). Die Lücken dieser Demonstration sind zu offenbar, als daß es einer weitern Erörterung bedürfte.

Der Funke von Selbstständigkeit im Denken, welchen der wackere Johann anzublasen sich bemühte, erlosch mit ihm unter den lateinischen Christen, weil sein Beyspiel, nebst einigen oben berührten, die Gefahr eigner und neuer Einsichten fühlbar machte, und die ganze Bildung unter dem

1) Joh. Scor. de diuis. Nat. I. p. 4. 2) Ibid. IV. p. 180
3) Ibid. V. p. 232.

dem bleyernen Joche der Hierarchie, auf Auswendiglernung des allgemein in Rom angenommenen, und frühe Gewöhnung zum blinden Gehorsam gegen die Kirche, einschränkte. Die daher nach Johann, als Philosophen und Gelehrte angeführt werden, sind bloße Nachbeter des Alten, und Feinde alles dessen, was gegen das Römische Glaubenssystem streitet.

Endlich gieng von Spanien aus, durch die Araber, ein neues Flämmchen zu den Christen herüber; aber auch dies Flämmchen erlosch bald. Gerbert, von Geburt ein Franzos aus Orleans, war es, in dem sich dies Flämmchen entzündete, und der von seinem Zeitalter als der größte Philosoph mit Recht gepriesen wird. Er war von geringer Abkunft, legte den ersten Grund seiner Kenntnisse in der Schule zu Fleury, und gieng von da nach Spanien, um sich weiter auszubilden. Allem Ansehen nach fand sein nach Gründlichkeit und tiefer Einsicht ringender, und über die engen Gränzen seiner hohen Schule hinausfliegender Geist, nur lose Speise in Frankreich, und der Ruf von den bessern Kenntnissen der Araber, hatte sich über Spaniens Gränze schon verbreitet; besonders da die Mathematik, welche Gerbert vorzüglich liebte, in der Abendländischen Christenheit zu den verlohrnen Künsten gehörte. So groß aber war noch der Zwang, und die Furcht der Clerisey vor Abweichungen in Glaubenslehren, daß der Abt dem lernbegierigen Jünger die Erlaubniß Spanien zu besuchen, schlechterdings verwegerte. Wundert man sich nun noch, daß Frankreich so langsame Fortschritte in den Wissenschaften machte, da außer den innern Verheerungen auch die Geistlichkeit der höhern Aufklärung alle Zugänge sorgsamst verschloß? Gerberts Eifer war zu groß, durch

dieses

dieses Verbot sich hindern zu lassen, heimlich entfloh der edle Mann über die Gränze hinaus, und begab sich nach Cordova, oder laut andern Berichten, nach Sevilla, an den Quell besserer Kenntnisse. Nach der Rückkehr aus Spanien theilte Gerbert das sauer Erworbene, in öffentlichem Unterrichte freygebig mit, und bekam wegen des Rufes großer Gelehrsamkeit, starken Zulauf von Wißbegierigen. Der König Hugo Capet machte ihn zum Erzieher seines Prinzen, und bahnte ihm dadurch den Weg zu den höchsten kirchlichen Würden. Sein Erzbißthum Rheims besaß er jedoch nicht lange, weil Pabst Johann der XV. ihn, wegen vorgefallener Versehen, gegen das Recht, davon vertrieb. Gerbert begab sich an den Hof Otto II. und ward Erzieher von Otto III, der nachher sein größter Gönner, und Beförderer zur dreyfachen Krone ward. Jezt nahm er den Nahmen Sylvester II. an, unter welchen die Geschichte ihn am meisten kennt. Der Neid selbst konnte nicht umbin, seine großen Verdienste anzuerkennen, wie denn alle Zeitgenossen seine Gelehrsamkeit und Geschicklichkeit in der Philosophie, der Mathematik, der Mechanik und Astronomie, nicht genug erheben können; er wählte daher einen andern, der Blindheit dieser Zeit angemessenen Weg zur Verkleinerung, und beschuldigte den edlen Mann eines Umganges und Vertrages mit dem Fürsten der Finsterniß 1).

Wie groß die allgemeine Unwissenheit gewesen sey, kann schon hieraus abgenommen werden: die mathematischen Kenntnisse Gerberts erstrecken sich, als eigentlich wissenschaftliche, nicht so weit, als die manches jetzigen Schülers

1) Bruck. hist. crit. phil. T. III. p. 646.

Schülers der Geometrie; und über die philosophischen würde jezt ein großer Theil von denen, die nur ein halbes Jahr Metaphysik gehört haben, zuverläßig hinweg sehen. Seine Abhandlung de rationali et ratione vti geht auf lauter logische Subtilitäten hinaus; man hatte nämlich, durch mancherley Sophismen es unbegreiflich gemacht, wie man sagen könne, das Vernünftige gebraucht die Vernunft, da stets das Allgemeine dem Eingeschränkteren als Prädikat zugegeben wird, und vernünftig seyn, höhere Allgemeinheit hat, als die Vernunft? Diese Frage gehörte zu den Lieblings-Untersuchungen dieser Zeit, und zeugt von anfangender scharfen Aufmerksamkeit auf logische Gegenstände. Gerbert beruft sich zur Entscheidung auf einen Satz aus der Metaphysik des Philosophen von Stagira, mit welchem er in Spanien, allem Ansehen nach, zuerst war bekannt worden. Die Aufgabe lößt sich von selbst, so bald man erwägt, daß auch Begriffe von gleichem Umfange als Prädikate gebraucht werden, und daß Vernunft und vernünftig von gleichem Umfange sind, weil die Vernunft nur im Vernünftigen gefunden wird.

Desto größer aber ist Gerberts Verdienst darin, daß er den lateinischen Christen, nach allem unserm Wissen, zuerst die Araber bekannt gemacht, und eben dadurch ihnen eine neue Quelle von Kenntnissen eröffnet hat, aus der nach ihm immer mehr geschöpft ward, und die zulezt der Philosophie eine ganz neue Richtung gab.

1) Gerbert de rationali et ratione vti in Pezii Thesaur. Anecdot. nouiss. T. I. ps 2. p. 153.

Sieben-

Siebentes Hauptstück.

Wiederaufleben der Philosophie im Abendlande.

Daß diese Quelle von nun an reichlicher unter die abendländischen Christen geleitet, und die höhere Ausbildung des Verstandes eifriger gesucht ward, dazu half die veränderte Lage der Dinge wesentlich. In den jezt ruhigern Klöstern in Italien, welche nun nicht mehr von Barbaren verheert, von den christlichen Regenten aber aus Aberglauben heilig gehalten wurden, keimte, durch die aus dem Schiffbruch noch geretteten Bücher, hie und da ein vorzüglicher Kopf auf. Die Ueberbleibsel der Römer wurden aus dem Staube und Moder allmählig hervorgezogen, wurden von Männern feinerer Empfindung und helleren Verstandes, mit Bewunderung gelesen, und schon im eilften Jahrhundert sagte ein gelehrter Italiäner laut, die classischen Schriftsteller haben vor den Kirchenvätern großen Vorzug, und verdienten eben den Glauben, welchen man der Schrift selbst schenke 1).

Das fruchtbare, mit angeerbten Künsten noch einigermaßen ausgerüstete Italien, gelangte nach geringer Ruhe schnell zu mehrerem Wohlstande, und in manchen Städten bereicherte sich der Bürger durch Fabriken und Handlung. Auch die Schiffarth ward hiedurch empor gebracht; schon im Jahr 1088 waren die Pisaner hierin zu solcher Höhe gestiegen, daß sie über die Afrikanischen Saracenen einen Sieg zur See erfochten 2). Da die Städte reich wur-

 den,

1) Schmid Gesch. der Deutschen, Buch 5. Kap. 9. S. 262.
2) Cramer Fortsetz. von Bossuets Weltgesch. 2te Forts. S. 73.

den, und anfiengen die Waffen zu führen, zerstörten sie die Schlösser des Adels, und nöthigten ihn, in den Städten sich niederzulassen, und das Bürgerrecht anzunehmen. Hierdurch ward Italien also früher als das übrige Europa von Fehden und Räubereyen befreyt, und Handlung und Ackerbau sehr befördert. Die Städte, nach Abwerfung alles Joches von außen, entwarfen sich ihre eigne Regierungsverfassung, und zwangen den Adel sich ihr zu unterwerfen 1). Die alte Schule zu Salerno gelangte daher jezt zu großem Rufe, und verbreitete mit höheren Kenntnissen, die Liebe zu den Wissenschaften. Schon im Jahr 988 waren die Salernitanischen Aerzte berühmt, und hatten wahrscheinlich unter sich eine Forterbung der Wissenschaft eingeführt; aber die Barbarey war damals so groß, und der einfache Barbar bedurfte eine weitläuftige Arzneykunde so wenig, daß diese Anstalt wenig geachtet, und von den Schriftstellern nicht einmal so vieler Aufmerksamkeit gewürdigt ward, als dazu gehört, ihren Ursprung, und ihre Einrichtung zu bemerken.

Ein gewisser Constantin, gebürtig aus Carthago, der bey den Arabern Kenntnisse eingesammlet hatte, begab sich im Jahr 1075, wegen Verfolgung seiner Landsleute, nach Salerno. Hier übersetzte er mehrere arabische, auch griechische Schriften ins Latein, und gab damit dieser Schule neuen Glanz 2). Auch zu Monte Cassino war eine damals berühmte Lehranstalt, wie denn eben dieser Constantin von einigen als Mönch in diesem Kloster nahmhaft gemacht

wird

1) Schmid Gesch. der Deutschen, Buch 5, Kap. 13. S. 338. Robertson history of Charles V. Vol. I. p. 296 sq. 2) Keuffel hist. scholarum inter Christian. p. 313. Conring Antiqu. Academ. p. 102.

wird 1). Auch wirkte zu Bekanntmachung arabischer Gelehrsamkeit, Hermann, mit dem Zunahmen der Kontrakte, sehr; er stammte der Sage nach, aus einem gräflichen Hause in Schwaben, und widmete sich, wahrscheinlich seines krüppelhaften Körpers halber, den Wissenschaften. Wo er dazu den Grund legte, wird nicht gemeldet; in Reichenau wenigstens scheint er das nicht alles vorgefunden zu haben, was ihn zum Ueberschreiten der damals in Deutschland gesetzten Gränze der Kenntnisse veranlassen, oder darin begünstigen konnte. Von ihm wird berichtet, er habe Bücher von griechischen Weltweisen und arabischen Astronomen ins Lateinische übersetzt, welches von Wahrscheinlichkeit nicht entblößt ist, da er im noch vorhandnen Werkchen über das Astrolabium, mehrere arabische Gelehrte nahmhaft macht 2). Dem sey wie ihm wolle, so viel ist gewiß, auch dieser wackere Deutsche, machte auf auswärtige Quellen tieferer Wissenschaft, sein Zeitalter aufmerksam. Sein Lebenslauf ist zwischen den Jahren 1013 und 1054 eingeschlossen 3).

Hätte der Verstand die neue Bahn, welche er mit jugendlichem Eifer, jugendlicher Vollkraft, und jugendlichem Muthe, nun anfieng zu betreten, ungehindert und ungezwängt fortwandeln dürfen, wie viel weiter wäre er nicht in den langen Jahrhunderten bis auf uns fortgerükt! In dem Augenblicke, wo er zu neuen Aussichten sich anschickte, ward ihm ein mächtiges Hinderniß, in der jezt

aufs

1) Cramer Fortsetzung Bossuets, 5te Forts. S. 192. 2) Hermann Contract. de Mensura Astrolabii in Pezii Thesaur. Anecdotor. nouiss. T. III. ps 2. col. 95. de vtilitate Astrolabii, colum. 110. 3) Hambergers Nachrichten von d. vornehmsten Schriftstellern, 3r Band, S. 756.

aufs höchste erhobenen Gewalt der Hierarchie bereitet. Im Jahr 1073 setzte Gregor VII., vorher genannt Hildebrand, dem an Stolz, Kühnheit, und unbiegsamer Verfolgung eines Plans, wenige gleichen, die dreyfache Krone auf. Herrschsucht war von je her Geist der Päbste gewesen, wie sie von jeher Geist der Priester war. Ueber die Clerisey hatten, nach langen Anmaßungen, selbst unter dem Beystand unpolitischer Regenten, die Päbste einen hohen Grad von Herrschaft errungen, und da, vermöge allgemeiner Blödsichtigkeit der Zeiten, ein Priester als Gottes unmittelbares Rüstzeug, ja fast als Mittler zwischen Gott und Menschen, durch das erschlichene Amt der Schlüssel betrachtet ward; da Kayser und Könige vorigen Statthaltern Christi höchste Ehrerbietung bezeigt hatten: so faßte Gregor den Entschluß, sich zum alleinigen Herrscher der Christenheit aufzuwerfen. Durch seinen Bannstrahl, vor welchem das übrige Europa aus Einfalt zitterte, setzte er Fürsten auf den Thron, und stürzte sie herab, begehrte von vielen, ihre Reiche von ihm zu Lehn zu nehmen; ja, gab andern Belehnung über Reiche, die sie aus vollem Rechte schon besaßen 1). Kayser Heinrich mußte, weil die Großen des Reichs in heiliger Einfalt, oder aus verborgener Haabsucht, dem Legaten beytraten, auf Befehl Alexanders II, eines der Vorgänger Gregors, wider Willen seine Gemahlin Bertha behalten. Wilhelm den Eroberer belehnte der nemliche mit dem neubezwungenen England, und machte sich dadurch das Land zinsbar. Von dem allen war der damals alles in geheim lenkende Hildebrand die Seele. Sobald er zur Würde des obersten Seelenhirten gelangte, war sein erster Schritt, die Losreißung aller Bi-

schöfe

1) Guthrie u. Gray allgem. Weltgesch. 8r Band S. 130 ff.

schöfe von der weltlichen Gewalt, und die Anmaßung des Rechts ihrer Ernennung und Bestätigung. Um ferner die Geistlichkeit an die dreyfache Krone fester zu knüpfen, und von allem weltlichen Interesse zu trennen, führt er die sittenverderbende Ehelosigkeit ein. Damit nicht zufrieden, begehrte er von den vornehmsten Regenten Europens die Anerkennung seiner Oberlehnsherrlichkeit in Erlegung des sogenannten Petersgroschens 1).

Solch ein Despotismus konnte nur auf Einfalt und übertriebene Ehrfurcht der Menschen, gegen das sichtbare Oberhaupt der Kirche gegründet, nur durch blinden Glauben an die geistliche Gewalt eines Statthalters Christi, aufrecht erhalten werden. Das erkannte der in allen Künsten des Herrschens wohl erfahrne, und durch lange Uebung unterrichtete Gregor vollkommen; darum richtete er sein Hauptaugenmerk auf Bevestigung seiner Macht über die Gewissen und Einsichten. Er behauptete laut und dreist, alleiniger Richter aller Glaubens- und Religionssachen zu seyn, und ward, vermöge der sich beygelegten Untrüglichkeit, ohne viel Widerrede, dafür erkannt. Die weltlichen Regenten, theils zu wenig voraussehend, wohin am Ende diese, unter der Maske der Frömmigkeit, angenommene Herrschaft führen würde, theils zu sehr in endlose Streitigkeiten im Innern ihrer Staaten verwickelt, widersprachen nicht; die Aufgeklärteren und Gelehrten, fast alle zur Geistlichkeit gehörig, hatten nicht Geist oder Muth genug, zu widersprechen; also ward der neue Meynungsrichter, ohne merkliches Einreden, allgemein als von Gott bestellter Amtsverweser angenommen. Was nun der Pabst seinen

1) Cramers Fortsetzung von Bossuets Weltgesch. 4r Th. S. 542 ff. 560.

nen Absichten zuträglich fand, das wußte er und seine Helfer, der damaligen Einfalt gemäß, aus der Schrift um so leichter zu beweisen, da allem Widerspruche die Strafe auf dem Fuße folgte. So gieng also der hierarchische Plan jezt dahin, allen vorzuschreiben, was sie glauben mußten, um ihre Seelen von ewiger Verdammniß zu retten; durch solchen Glauben ihren Verstand alles Denkens zu entwöhnen, und nach Lähmung des Verstandes, auch über ihre Handlungen unumschränkt zu gebieten. Sein Nachfolger Victor III. trat in seine Fußtapfen 1).

Da unter den schwachen Regierungen der Nachfolger Constantins des Großen, die Geistlichkeit in Auflegung von Kirchenbußen zu weltlicher Macht gelangt war: so herrschte sie hiedurch jezt über Meynungen mit großer Kraft. Ja, damit nichts unbenutzt bliebe, und selbst dies, weiland aus reinem Eifer für das Gute, eingeführte Zwangsmittel, weltlichen Vortheil und äußern Glanz brächte, verwandelte man die Bußen in Geldstrafen. Die Einfalt glaubte leicht, und die Verderbtheit des Herzens nahm mit Bereitwilligkeit die neue Lehre an, daß Vergebung der Sünden dem weisesten und gerechtesten aller Richter um schnödes Gold feil sey, weil Gold geben leichter ist, denn sein Herz bessern. Die Kirchenbußen kamen daher fast ganz in Abgang; es wurden Taxen für alle Arten von Sünden entworfen, zur Bereicherung des Pabstes und der Priester. Bald hernach verwandelten die Päbste diese Geldstrafen in Ablasse, und trieben damit den schändlichsten Handel, der zur Verderbung aller Sittlichkeit,

1) Guthrie und Gray allgem. Weltg. 8r Band S. 112.

keit, und zur Hemmung aller Menschen-Vervollkommnung nur kann ersonnen werden 1).

Dennoch entspross selbst aus diesem Uebel Gutes, und wenn ich nicht irre, grösseres Gute. Dass damals die Vernunft in ihrem Laufe zurück gehalten ward, war von geringerem Belange, weil sie noch zu wenig vorbereitet war, um festen und ruhigen Trittes einherzugehen, mithin mancherley Ausschweifungen sie hätten hemmen müssen; es war sogar heilsam, weil in den Zeiten junger Aufklärung neue Meynungen allemal wilde Hitze und wütende Kämpfe erzeugen. Sonder Zweifel würden damals Sekten und Partheyen aller Art die Staaten in neue Verwirrungen gestürzt, und die wenig festen Bande der Gesellschaft völlig zerrissen haben, wäre nicht dem Geiste durch die Hierarchie Zaum und Gebiss angelegt worden. Belege hiezu werden gleich unten mehrere gegeben werden. Oder geschahe dies nicht: so würden die grossen Reiche Europens zu früh unter das eiserne Joch von Despoten gefallen seyn, und dann hätte die Aufklärung nie allgemein sich verbreiten, noch tief wurzeln können. Auch das wird die gleich folgende Geschichte bestätigen. Das Entgegenstreben der Kräfte hat zwischen geistlicher Gewalt und Fürstenmacht ein Gleichgewicht bewürkt, das den Wissenschaften höchst erspriesslich ist erfunden worden.

Das eilfte Jahrhundert glich an seinem Schlusse einem schönen heitern Abende, der einen reinen erquickenden Morgen verspricht. Die Schulen der Kirchen und Klöster wurden mit grösserm Eifer verbessert, weil die Lernbegierde unter den niedern Volksklassen, welchen der geistliche Stand

1) Cramer Fortsetz. 4. S. 405. 410.

Stand allein höhere und reizendere Aussichten darbot, täglich zunahm: mithin auch Eigennutz, die große Triebfeder gemeiner Seelen, manche zur Erweiterung ihrer Kenntnisse mächtig reizte. Je geschikter ein Scholastikus war, desto reicher ward, durch den Zulauf von Wißbegierigen, sein Kloster; ein Kloster wetteiferte mit dem andern, eine Kathedralkirche mit der andern. Bey Verbesserung eines Klosters gieng die erste Sorge jezt auf Verbannung der Unwissenheit, Anlegung von Bibliotheken, und Vermehrung der schon vorhandenen. Die Carthäuser und Cistercienser machten sich um die Wissenschaften dadurch verdient, daß sie die Mönche verpflichteten, alle Arten von Büchern durch schöne und sorgfältige Abschriften zu vermehren 1). Ums Jahr 1098 traten daher in Italien einzelne Männer von Genie hervor, und trugen von neuem die Fackel der Philosophie in die Gottesgelahrtheit, wohin Lanfranc und Anselm, Erzbischof von Canterbury, vorzüglich gehören.

In dem Uebel der päbstlichen Glaubens- und Regentenbeherrschung, lag jedoch schon das Gegenmittel, und allem Ansehen nach wäre das Abendland, ohne dies Uebel, nicht so geschwind und so allgemein zur Veredlung der höhern Seelenkräfte gelangt. Einen französischen Geistlichen, mit Nahmen Peter, von seiner Lebensart der Einsiedler, auch Kukupeter zugenahmt, der nach Art dieser Zeit eine Wallfarth nach Jerusalem gemacht hatte, ergriff beym Anblick, der von Ungläubigen damals in Besitz genommenen Heiligthümer, vielleicht auch, bey Erduldung mancher Mißhandlungen und Bedrückungen der Türken, heiliger Eifer und Rachbegierde. Mit lebhafter Einbildungskraft, und,

1) Cramer a. a. O. V. p. 198.

und, was dieser gemeinhin anhängt, mit feuriger Beredsamkeit ausgerüstet, trug er dem Pabste seine Absicht, nemlich die Befreyung der heiligen Oerter vor. Urban II. wohl unterrichtet in seines Vorfahren Gregors hierarchischer Staatskunst, hoffte davon Erweiterung seines Ansehens, und Erwerbung neuer Provinzen; schmeichelte sich vielleicht auch, mittelst Erhöhung des Fanatismus, beym Anblick der heiligen Orte, den Verstand desto stärker zu fesseln. Er beschloß demnach, die abendländischen Christen, zu Eroberung des gelobten Landes aufzufordern, und gab Petern Vollmacht, durch seine Predigten die Fürsten und Gemeinen zu solchem großen, solchem heiligen Unternehmen zu ermuntern. Sein Vortrag wirkte auf ein abergläubisches, von Wallfahrten und Reliquien, ewiges Heil erwartendes Zeitalter, mächtig. Kayser, Könige, Fürsten, Grafen, und Gemeine, Männer und Frauen, Wohlgesinnte, in ihrem Glauben sich zu stärken; Lasterhafte, um Vergebung ihrer Missethaten zu erlangen, oder ungestraft im Laster zu beharren; Einfältige, um zu beten, Listige, um zu gewinnen; Reiche, um den Himmel sich zu erkaufen; Arme, um sich reich zu plündern, ließen sich zum Zuge gegen die Ungläubigen anwerben. Dies war der Anfang, der fast ein Jahrhundert hindurch, zu verschiedenen Zeiten wiederholten Kreuzzüge (1095) 1).

Was die geistliche Herrschsucht gewünscht hatte, erfolgte nicht. Auf der langen Reise wurden die rohen Abendländer mit mancherley Sekten, Gebräuchen, Denkungsarten, Begriffen, Künsten und Bequemlichkeiten des

1) Cramer Fortsetzung Bossuets II. S. 79 ff. Geschichte der Kreuzzüge, Frankenthal 1784.

des Lebens bekannt. Die Kreuzzüge wurden den Abendländern, was Jahrtausende vorher Trojens Bekriegung den Griechen war. Sie lernten im griechischen Reiche, wo mehr theologische und philosophische Kenntniß noch vorhanden war, Dinge kennen, an die ihre heilige Einfalt vorher nicht gedacht hatte; sie wurden mit ausländischen Waaren und fremden Verfassungen bekannt, wovon sie keine Vorstellungen hatten. Von den vielen hunderttausenden, deren größten Theil Unvorsichtigkeiten, Verräthereyen und Ausschweifungen verschlangen, kehrten doch manche mit erweitertem Gedankenkreise, und mit sehnlichem Verlangen nach dem Bessern, in ihr Vaterland zurück; und der Geist des Abendlandes bekam hiedurch einen mächtigen Trieb, der bald für die Wissenschaften heilsam wirkte 1). Italien besonders gewann durch die Kreuzzüge ausserordentlich, seine mit Flotten schon versehenen, und des Seehandels schon kundig gewordenen Städte, wurden der Kürze und mehreren Sicherheit des Weges halber, von den Kreuzfahrern zu ihrer Ueberbringung erwählt, und übernahmen es, ihre Mitbrüder in Palästina mit Lebensmitteln zu versorgen. Venedig, Genua, Pisa, nebst einigen andern, legten hier den ersten Grund zu ihrem Reichthum, und nachheriger Macht 2). So geschahe es, daß die neue Wohlhabenheit auch bey den mittlern und niedern Ständen Italiens, besonders bey den Bürgern seiner Handelsstädte, neues und allgemeines Streben nach Freyheit und Kenntnissen hervorbrachte. Die Einwohner der Städte waren hier, wie im übrigen Europa, der Alleingewalt der edlen Landeigenthümer unterworfen, und gleich den Landleuten,

1) Robertson hist. of Charles V. T. I. p. 32 sq. Basil. 1788.
2) Ibid. p. 34.

leuten, in Sclaverey versenkt. Ihr neuer Reichthum, benebst der Volksmenge, erzeugten Muth, dies Joch mehr abzuschütteln, und der goldnen Freyheit sich zu versichern 1). Die Arzneykunde war der mehreren Verfeinerung nothwendig geworden, und die Gottesgelahrtheit, in Verbindung mit der Philosophie, ward von den mittlern und untern Ständen, als Mittel zu Ehre und Ansehen zu gelangen, eifriger getrieben.

Auch Fürsten fühlten das Bedürfniß der Aufklärung lebhafter. Robert Guiscard, Herzog der Normänner in Calabrien, Apulien und Sicilien, lernte bey den Saracenen in Sicilien den Werth der Arzneywissenschaft einsehen, und gab der Schule zu Salerno neue Unterstützung und Aufmunterung 2). Schnell verbreitete sich ihr Ruf, wegen des einleuchtenden Nutzens, durch Italien; man begriff, daß mehr noch als die Gottesgelahrtheit des Erlernens werth sey; man bekam Begriffe von der Natur, und durch die Araber auch von Aristotelischer und Platonischer Philosophie.

Hiezu gesellte sich das nun wieder auflebende Studium des Römischen Rechtes in Bologna. Als mit grösserer Ruhe Italien geschwind zu regelmäßigen innern Einrichtungen gelangte, wurden die rohen Einrichtungen der Barbaren, zu Aufrechthaltung der Einigkeit in den Staaten, und Hemmung aller Streitigkeiten, in Verwaltung strenger Gerechtigkeit, bald untauglich erfunden. Man fühlte das Bedürfniß genauer, und ins Einzelne gehender Vorschriften, die täglich verwickelter werdenden Streitfälle zu entscheiden; ein eignes Studium des Rechts ward den Obrig-

1) Ibid. p. 36. 2) Gibbon. T. X. p. 153.

Obrigkeiten unentbehrlich. Diese Kenntniß holte man aus Constantinopel anfangs herüber, und zu Bologna hatte sich allmählig, und eben deswegen, den Geschichtschreibern unbemerkt, eine Rechtsschule gebildet. Ein Deutscher, Irner, oder Werner, der den Grund seiner Kenntnisse in Constantinopel gelegt hatte, gab dieser Wissenschaft um 1116 in Bologna, durch das Auszeichnende seines Vortrages, neuen Glanz. Als zufällig eine Handschrift vom Römischen Rechts-Buche gefunden ward, legte man diese zum Grunde, und Kayser Friedrich der Rothbart begünstigte die neue Wissenschaft. In wichtigen Angelegenheiten zog er Rechtsgelehrte zu Rath, und munterte sie durch Belohnungen und Ehrenstellen auf; auch ertheilte er den Studierenden neue Vorrechte, und damit dem gelehrten Stande neuen Glanz. Der Eifer für die Rechtswissenschaft ward so sehr angefacht, daß Bologna 10,000 Studierende zählen konnte 1). Neben Bologna und Salerno, stiegen jezt die Schulen zu Montecassino, Pisa und Padua, zu großem Rufe empor 2).

In gleichem Maaße erhob sich Italiens übriger Wohlstand, durch neu eröffnete Quellen des Reichthums und Handels. Roger II, ein Nachfolger Roberts in den Normannischen Landen, verpflanzte nach einem glücklichen Feldzuge gegen den griechischen Kayser Manuel nach Griechenland, die Seidenfabriken in sein Gebiet (1145), und legte dadurch den ersten Grund zu einem der beträchtlichsten Einkommen Italiens, das lange im alleinigen Besitze des Seidenhandels blieb 3).

Diese

1) Keuffel hist scholarum inter Christian. p. 272-285. Conring de Antiquitatt. Acad. p. 98. 2) Cramer Forts. von Bossuets Weltgesch. 6te Forts. S. 16. 3) Guthrie und Gray allgem. Weltgesch. 8r Band S. 167.

Diese fortschreitende Aufklärung offenbarte sich in Italien, auch wegen der allgemeinern Freyheit in manchen Staaten, in kühnerer Denkart, im Gefühl des harten Joches, welches die Hierarchie dem menschlichen Verstande auflegte, und in lauter Auflehnung gegen die angemaaßte Herrschaft. Arnold von Brescia lehrte öffentlich, die hohe Geistlichkeit mißbrauche ihre Reichthümer und ihre Gewalt; ja ihr komme von Rechts wegen über das Zeitliche gar keine Macht zu. Er ermunterte die Römer laut zur Behauptung ihrer Freyheit, ihrer alten Würde, und zur Einschränkung der päbstlichen Gewalt. Allein der Pabst war zu sehr in seiner Herrschaft bevestigt, als daß seine Vorstellungen hätten Wirkung haben können, und er ward nach kirchlichem Brauche, zum Ketzer erklärt 1). Ein Glaubensartikel ist es doch unleugbar nicht, daß die Geistlichkeit weltliche Macht ausüben soll? Auch ist in der Schrift nirgends verboten, über Ausschweifungen des christlichen Lehrstandes Beschwerden zu führen. War also Arnolds Verketzerung nicht absichtliches Hemmen der Aufklärung? war sie nicht sichtbarer Mißbrauch des christlichen Glaubens, zur Bevestigung und Erweiterung weltlicher Macht?

Nach Abgang des Carolingischen Regentenstammes in Frankreich, bestieg mit Hugo Capet ein neues Haus den Thron, und zeichnete seinen Antritt, wie gewöhnlich bey neu emporgekommenen Familien, durch große Verbesserungen, in Hemmung der alten Unordnung, und Erhöhung der königlichen Macht, aus. Die alte Gewalt der Nationalversammlungen war mit den Versammlungen selbst beynahe verschwunden: denn als die Dynastey, nebst den Herzogen

1) Guthrie und Gray allgem. Weltgesch 8r Band S. 167.

zogen und Grafen sich allmählig vom Ganzen losrissen, und jeder in seinem Bezirke alle Hoheit ausübte, hörten jene Versammlungen fast gänzlich auf; nur neue Auflagen wurden hier noch bewilligt, und Fragen über das Recht der Thronfolge und Regentschaft, entschieden. Der König, wie jeder Dynast, war auf seinen Gütern alleiniger Beherrscher. Die Nationalversammlungen wurden jezt selten zusammenberufen, weil damals die Könige selten neuer Auflagen bedurften; endlich fielen sie in fast gänzliche Vergessenheit. Darin liegt sonder Zweifel der erste und wichtigste Grund von Frankreichs frühem Uebergange zum Despotismus, denn das nun erledigte Feld nahmen allmählig die Könige ein, und eigneten sich alle Gewalt der vormaligen Nationalversammlungen zu. Jezt nemlich zog der mächtige Adel einen Theil dieses Rechts an sich, und gestattete den Königen keine eigenmächtige Gesetzgebung und richterliche Gewalt über das ganze Reich, dadurch ward also die Verfassung zur Aristokratie jezt hinübergeleitet 1), aus welcher die Folgezeit den Despotismus bildete. Als Hugo Capet zur Regierung gelangte (987), war er schon im Besitz mehrerer Herzogthümer, und hatte eben dadurch über manche Vasallen beträchtliches Ansehen 2). Er fügte diesen, während seiner Regierung mehrere bey, und verschafte der von allem Eigenthum fast gänzlich entblößten Krone, stärkeres Gewicht. Die beträchtlichsten Provinzen Frankreichs, Champagne, Bourgogne, Gascogne, die Normandie und Bretagne, hatten jedoch ihre eignen unabhängigen Herren, nur durch das schwache Band der Lehnsverfassung an den Körper der Monarchie geknüpft 3). Diese Erweiterung der

1) Robertson hist. of Charles V. Vol. I. p. 198 ff. 2) Mezeray hist. de France, T. II. p. 455. 3) Ibid. p. 460.

der königlichen Gewalt, schafte den Befehlen grösseren Nachdruck, und war zur Herstellung innerer Ruhe, in Hemmung der unaufhörlichen Fehden, der Plünderungen von Handelsleuten, und der Beraubung der Landleute, durchaus unentbehrlich, als welche den Ackerbau, den Handel, und die Gewerbe und Künste nicht gedeihen liessen. Ihr kam hierin die Geistlichkeit zuerst zu Hülfe, welche auf besondern Versammlungen, besonders zu Limoges (994) kräftige Ermahnungen zu Niederlegung der Fehden ergehen ließ; auch in einzelnen Fällen sich angeblicher Erscheinungen bediente, wie denn ein Bischof zu Aquitaine (1032) den ihm mitgetheilten Befehl eines Engels bekannt machte: daß die Menschen ihren Feindseligkeiten gegen einander entsagen sollten. Hieraus erfolgten endlich die sogenannten Treugae Dei, vermöge welcher gewisse Zeiten von allen Fehden ausgenommen wurden 1).

Hugos weitblickender Geist erkannte die Nothwendigkeit einer gänzlichen Verbesserung der Sitten und Denkart seines Volks lebhaft; darum wandte er allen Fleiß an, mit seinem Beyspiele, selbst zu eignem Nachtheile, vorzugehen. Den Kirchen und Klöstern gab er die geraubten Güter zurück, und reizte dadurch andre Große des Reichs, ein gleiches zu thun. So ward das fast erstorbene Gefühl von Recht und Unrecht wieder geweckt; die Achtung gegen das Eigenthum, ohne welches kein Staat weder bestehen noch blühen kann, wieder hergestellt. Damit auch die Denkart des Volks, besonders der Großen, veredelt würde, trachtete Hugo aus allen Kräften dahin, daß die Geistlichkeit mit Lehren und Leben vorleuchtete, wohl wissend, wie sehr von ihr

1) Robertson hist. of Charles V. Vol. I p. 325 sq.

ihr des Volks Meynungen und Gesinnungen abblengen. Er verbesserte daher die fast verfallene Klosterzucht 1).

Auch die Wissenschaften ehrte Hugo, und gab durch That und Beyspiel kräftige Unterstützung. Der nemliche Geist beseelte andere Fürsten und Bischöfe seines Reichs: Wilhelm der fünfte, Graf von Poitiers und Aquitanien, sammlete nicht allein einen reichen Bücherschatz; sondern erhielt auch, seiner Gelehrsamkeit halber, den Beynamen Grammatikus. Mehrere Bischöfe Frankreichs wandten große Sorgfalt auf Anlegung von Büchersammlungen 2). Diese Sorgfalt war damals höchst nothwendig, wofern nicht alle Schätze der Vorzeit gänzlich sollten zu Grunde gehen. Die Seltenheit der Bücher war in Frankreich zu solcher Höhe gestiegen, daß die Büchersammlung des Klosters Moyenmoutier, ob sie gleich nur aus 64 Bänden bestand, für sehr groß gehalten wurde 3).

Hugos erste Nachfolger, zu schwach an Geist, theils auch zu jung, dem mächtigen Strome der Zeiten kräftig entgegenzustreben, folgten seinem Plane nicht, daher rükte die Vergrößerung der königlichen Gewalt nur langsam fort, und die innere Ruhe ward wenig befördert. Der Pabst nutzte den Zeitpunkt zu Ausdehnung seiner Herrschaft, belegte Robert, verbotener Heyrath halber, mit dem Bann, und als er darnach sich nicht achtete, das Reich mit dem Interdikte. Einzelne Bischöfe hatten in Fällen des Ungehorsams, in einzelnen Kirchen zuweilen die Haltung alles Gottesdienstes gehemmt; als der Aberglaube sich diesem folgsam bezeugte, ahmten die Päbste das nach, und dehn-

1) Mezeray hist. de France T. II. p. 463. 2) Cramer Fortsetzung Bossuets V. p. 190. 3) Cramer V. p. 189.

dehnten unter dem Nahmen der Interdikte solche Verbote auf ganze Reiche aus, deren Beherrscher ihren Befehlen Gehorsam versagten. Auch Robert fühlte schwer die Kraft dieses Päbstlichen Verbotes (1003), alles verließ ihn, Niemand wollte ihn bedienen, sogar das Fleisch nicht essen, welches er berührt hatte. Robert, in solchem Zustande der Verlassenheit, und des allgemeinen Abscheues, gehorchte 1). Auch über bloße Regierungs-Angelegenheiten maßten sich die Päbste Gewalt an, und thaten dadurch dem Despotismus der Regenten oft Einhalt. Gregor VII. drohte Philipp I. mit dem Banne, wofern er von seinen Bedrückungen nicht abstünde (1073) 2).

Obgleich am Ende dieses Jahrhunderts das königliche Ansehen, durch den wollüstigen Philipp in solche Verachtung gerieth, daß bloße Edelleute sich erkühnten, ihren Beherrscher zu befehden, und die alte Verwirrung sich abermals ankündigte 3); so giengen dennoch die Wissenschaften den einmal angetretenen Weg, obwol langsam fort. Das Gefühl von der Würde eines erleuchtetern Verstandes war einmal aufgeregt worden, und da die Einfälle neuer Barbaren aufgehört hatten: so vermochten die Fehden allein nicht mehr, Verwirrungen genug zu stiften, um alle Ruhe und Muße zu Beschäftigungen des Verstandes gänzlich zu vernichten. Zum geistlichen Stande drängten sich, wegen seines großen Ansehens und der ihm anklebenden Bequemlichkeiten mehrere; der geistliche Stand selbst ward genöthigt, in dem Maaße an seiner Veredlung zu arbeiten, in welchem diejenigen an Kenntnissen zunahmen, deren Leitung er übernommen hatte. Die Schulen in

 Kirchen

1) Mezeray hist. de France T. II. p. 505. 2) Ibid. p. 509.

Kirchen und Klöstern begannen einen Wettkampf um Gelehrsamkeit, und es wurden zahlreiche neue Schulen gestiftet, so oft ein neues Kloster errichtet ward, worin unentgeltlich Kinder, die Unterricht begehrten, gelehrt, ja falls sie arm waren, gar unterhalten wurden. Auf Erhaltung der Bücher, selbst der Profanschriftsteller, ward großer Fleiß verwandt, und wer einem Kloster ein Buch entwendete, gegen den ward der Bann geschleudert. Die Profanschriftsteller schätzte man anfangs blos der Sprache halber, um durch ihre Beyhülfe die Kirchenväter erklären zu können, und fand hernach auch an ihrem Innhalt Geschmack. In den Klöstern der Cistercienser und Carthäuser wurden Bücher fleißig und sorgfältig abgeschrieben 1).

Zwey Männer glänzten in diesem Jahrhunderte in Frankreich durch Gelehrsamkeit, und durch Verbreitung ihrer Kenntnisse, in Lehranstalten, deren Urheber und Wiederhersteller sie waren, Lanfranc und Anselm. Lanfranc war 1005 zu Pavia gebohren, allwo sein Vater, ein Mann in ansehnlichem Amte, ihn früh in aller Weisheit damaliger Zeit unterrichten ließ. Von da begab sich der wißbegierige Jüngling nach Bologna, mit den Rechten und der Beredsamkeit sich bekannt zu machen, in welchen erstern er solche Geschicklichkeit erlangte, daß er zum Rechtslehrer in seiner Vaterstadt bestellt ward. Er vertauschte sein Vaterland, unbekannt warum, mit Frankreich, wo er im Kloster Bec zum Benediktinerorden trat. Hier eröffnete er eine Schule, der seine Gelehrsamkeit bald weit verbreiteten Ruhm verschafte 2), so daß auch aus Italien ihm

1) Cramer Fortsetzung Bossuets V. S. 193. 2) Hambergers Nachrichten 3r Band S. 801.

ihm Schüler zuflossen. Mit der Gottesgelahrtheit verband er einige Kenntniß der Philosophie, wie man sie damals aus den Kirchenvätern haben konnte 1).

Anselm, zugenahmt Scholastikus, stammte aus Laon von armen Eltern her, und ward von Anselm aus Canterbury im Kloster Bec vermuthlich gebildet. In Paris lehrte er hernach die Theologie (1076), von wo er in seine Vaterstadt zurückkehrte, und auch da eine berühmte Schule stiftete, wohin aus allen Reichen Europens Schüler zusammenflossen 2). In Paris nemlich war eine alte, allem Ansehen nach aus der Hofakademie Carls des Großen, erwachsene Schule, die alle Zeiten der Dunkelheit hindurch fortbestanden, und seit geraumer Zeit geringe Aufmerksamkeit erregt hatte. Anselm gab ihr durch seinen beredten Vortrag der Gottesgelahrtheit, neuen Glanz, und mit ihm erschien zugleich auch die Philosophie in hellerem Lichte. Ein Deutscher, Willeram oder Wallram, erwarb sich als Lehrer der Weltweisheit, großen Ruhm, und ein andrer Nahmens Mangold, gleichfalls aus Deutschland, lehrte mit Anselm zugleich Theologie und Philosophie, jede besonders. Italien, Engelland und Deutschland fiengen jezt an, ihre Jünglinge zu höherer Ausbildung nach Paris zu schicken, und es ward zu der bald hernach so berühmten, und um die Wissenschaften so hoch verdienten Universität Paris, der erste Grund gelegt 3). So groß aber ist die Dunkelheit dieser Zeiten noch, daß von diesen ersten Lehrern der Weltweisheit nur die Namen zu uns gekommen sind: so wenig achtete man auf die Fortschritte der

höhern

1) Keuffel hist. scholar. inter Christ. p. 324. 2) Hambergers Nachr. 4r Band S. 77. 3) Crevier hist. de l'Univ. de Paris. T. I. p. 69. 74.

höhern Cultur, daß man nicht der Mühe werth gehalten hat, zu berichten, was diese ersten Lehrer von der Weltweisheit vortrugen, noch wie man darauf gebracht ward, die mit der Theologie bisher innig verknüpfte Weltweisheit, zum Gegenstande eines besondern Vortrags zu machen.

Was von Philosophie damals bekannt war, schränkte sich auf die Dialektik ein, worunter, nach altem Herkommen, Vernunftlehre, nebst beygemischter Ontologie verstanden ward. Als nun der Verstand seine jungen Kräfte jezt zu fühlen anfieng, übte er sich in Aufstellung mancher Sonderbarkeiten, und im Aufwerfen verwickelter, aber nicht tief eingehender Fragen. Um tief und systematisch zu fragen, war er nicht genug ausgebildet, mithin hielt er sich, gleich dem Verstande aller aus der Barbarey erwachenden Völker, an das oben auf liegende verwickelte, und durch Mangel an Sprachgenauigkeit, zweydeutige. Am Gerbert ist ein Beyspiel solcher Aufgaben dargestellt, dergleichen damals, und hernach mehrere erschienen, indem sich der für den Klügern hielt, der andern unauflösliche Räthsel in den Weg werfen konnte. So ward also die Dialektik Gegenstand eigner Untersuchung, und eignen Vortrages, und so wurde sie, welches der Philosophie heilsam und unentbehrlich war, von der Theologie allmählig geschieden. Zu enge Verbindung hätte die Vernunft auf immer an die herrschende Glaubenslehre gebunden, und sie gewöhnt, nichts in ihrem eignen Lichte, und nach ihren eignen Grundsätzen zu untersuchen.

Sonderbar ist die Vertheilung Italiens und Frankreichs unter die Hauptgegenstände menschlichen Wissens, wodurch ersteres von der Rechtsgelehrsamkeit und Arzneykunde, lezteres von der Theologie und Philosophie auf geraume

raume Zeit ausschließenden Besitz nahm; so daß nur in diesen Ländern jede dieser Wissenschaften konnte erlernt werden. Außer dem Zufall, daß von Alters her in Italien Schulen der Aerzte und Rechtsgelehrten sich vorfanden, scheint auch die Beschaffenheit der Länder selbst zu dieser Theilung beygetragen zu haben. Italien, in der Cultur weiter fortgerückt, bedurfte der Aerzte und Rechtsgelehrten, als noch die übrigen Reiche des Abendlandes ihrer füglich entbehrten. Aber der Gottesgelehrten bedurfte Italien doch auch, und wer sollte nicht erwarten, daß in dem Lande, aus welchem die Rechtgläubigkeit hervorgieng, und wo sie gestempelt ward; in dem Lande, wo der christliche Glaube seinen Mittelpunkt und sein sichtbares Oberhaupt hatte, daß in dem Lande die Theologie am eifrigsten wäre bearbeitet worden? Höchst wahrscheinlich wäre das auch geschehen, hätte Rom, oder irgend eine andre Stadt Italiens, oder ganz Italien ausschließlich den Stuhl Petri besetzt; da aber die Päbste aus allen Völkern des Abendlandes ohne Unterschied gewählt wurden: so war ihnen nicht daran gelegen, Italien zum Wohnsitze der Gottesgelahrtheit zu machen. Die Vorliebe jedes gegen den Ort seiner Geistesbildung, nebst der Anhänglichkeit eines jeden an seine Nation, bewogen die Päbste, den auswärtigen Schulen Gunst widerfahren zu lassen. Vielleicht hielt auch manche eine tiefe Politik ab, das Studium der Theologie nicht nach Italien vornehmlich zu verlegen, damit die Bekanntschaft mit den geheimen Triebfedern der kirchlichen Regierung, nicht Edeldenkende empören, und zu Offenbarung dieser Triebfedern bewegen möchte. Hätte die Gottesgelahrtheit unter den Augen der Päbste in Rom ihren Thron aufgeschlagen, wahrlich die Erleuchtung der Vernunft wäre langsamer und unendlich schwieriger geworden,

worden, weil dann gleich im Aufkeimen jeder neue Gedanke hätte erstikt, ja mit kräftigen Vorkehrungen vom Aufkeimen können abgehalten werden.

Ohnerachtet die Kreuzzüge Frankreich an Menschen und Geld erschöpften, brachten sie dennoch der Aufklärung wesentlichen Nutzen. In der Glut des heiligen Eifers, welchen mit persönlicher Erscheinung ein Pabst anfachte, zogen die kriegerischten und unruhigsten Vasallen ins heilige Land, und veranlaßten dadurch innere Ruhe. Die an Geld Mangel hatten, verkauften oder verpfändeten ihre Herrschaften an Reichere, und die Könige erweiterten damit ihr Eigenthum und ihre Macht. Der unsägliche Menschenverlust, welchen die ersten Kreuzzüge, aus Unerfahrenheit der Anführer, Ungebundenheit der Angeführten, und aus Ausschweifungen oder Ungewohntheit fremder Himmelsstriche bey allen, hervorbrachten, hatte zur Folge, daß manche Herrschaften Unmündigen oder Weibern anheim fielen, denen sie durch mancherley Kunstgriffe leicht entwendet wurden. Zudem veranlaßten die Kreuzzüge die ersten Befehle der Kirche gegen die beständigen Fehden, als welche am meisten Einzelne abhielten das Kreuz zu nehmen, aus Furcht vor Verminderung oder Verlust ihrer Besitzungen. Auch die Könige nahmen jezt dies zu Herzen, und der heilige Ludwig machte einen Befehl bekannt, welcher die Fehden auf gewisse Zeiten einschränkte. Philipp der Schöne endlich verbot alle Fehden während seines Kriegs gegen die Feinde des Reichs (1296).

Solchergestalt ward die innere Ruhe allgemeiner, die Macht der Könige größer 1). Auch nutzten die Könige von

1) Mezeray hist. de France T. II. p. 511. Robertson history of Charles V. Vol. I. p. 32. 338. 393.

von nun an den Zeitpunkt zu beständiger Vermehrung ihrer Gewalt; durch lange Erfahrungen voriger Jahrhunderte belehrt, und von überlegterem Streben nach Alleinherrschaft aufgeklärt, arbeiteten sie von nun an, ohne Unterbrechung an eigner Vergrößerung. Wobey noch das ihnen zu statten kam, daß, wegen steter Fortpflanzung des Capetingischen Hauses, die Krone erblich ward, mithin willkührliche Einschränkungen bey neuen Wahlen, Geschenke zu Gewinnung der Stimmen, und verderbliche Streitigkeiten um die Krone, gänzlich dahin fielen. Zudem arbeitete so der Vater stets dem Sohne vor, und in einer fortdauernden Familie bildete sich leichter ein Gemeingeist und ein forterbender Plan von Familien-Vergrößerung. Dies alles gab Frankreich großen Vorsprung vor Deutschland und Engelland; dies alles legte ersten Grund zu der in diesen Reichen so verschiedenen Staatsverfassung, wie zum frühern Despotismus im französischen Reiche. König Philipp faßte diesen Gesichtspunkt zuerst, er gründete die Alleinherrschaft seiner Nachfolger dadurch, daß er einige vom großen Adel durch Heyrathen mit seinem Hause verband, andere mit Gewalt der Waffen unter seinen Gehorsam beugte (1100) 1).

Sein Nachfolger Ludwig der Dicke (1108), schritt auf der nemlichen Bahn zu neuen Erweiterungen seiner Macht fort; den Fehden Einhalt zu thun, war sein vornehmstes Augenmerk. Gewalt bey Schwächeren, Heyrathen bey Mächtigern, waren die Werkzeuge zu Erreichung seines großen Zweckes; im Nothfall nahm er zu auswärtiger Hülfe Engellands Zuflucht 2). Den Adel zu schwächen,

1) Mezeray hist. de France T. II. p. 518. 2) Ibid. p. 537 sq.

chen, machte er die Leibeignen frey, und errichtete Gemeinheiten, die von den Vasallen unabhängig waren 1); wodurch zu früherer Bildung des Bürgerstandes, zur Beförderung des Handels und der Gewerbe, mithin zu großem Vorsprunge Frankreichs vor Deutschland, der Grund gelegt ward. Er befreyte die Städte von der Sclaverey, so viel er nur konnte, gab ihnen Macht, eigne Obrigkeiten zu ernennen, und führte so den eigentlichen Bürgerstand ein. Seinem Beyspiele folgten die großen Barone, meist aus Begierde nach Geld, zu Ausführung der Züge ins heilige Land, mithin wurden in weniger denn zwey Jahrhunderten die Städte Frankreichs frey 2).

Ludwig der junge, obgleich fast bis zur Schwachheit gelinde, erlangte dennoch auf demselben Wege neues Gewicht; aber die größten Fortschritte machte sein Nachfolger Philipp II, eben darum mit dem Namen des Eroberers bezeichnet. Gleich im Anfange seiner Regierung trennte er einen mächtigen, gegen ihn gerichteten Bund, und zwang die vornehmsten Theilnehmer, Gnade zu erflehen (1180). Selbst der sanftere Geist der Zeiten kam ihm zu Hülfe; unter den Vornehmsten des Adels ward (1183) ein Bund, zu Erhaltung von Ruhe und Frieden errichtet. Ein gewisser Dürand, welcher versicherte auf ausdrücklichen Befehl Gottes Frieden zu predigen, bewog die rauhen Gemüther, zu Abstellung aller Fehden sich zu vereinigen. Mit des Königs Ansehen wuchs auch seine Hauptstadt Paris, indem man anfieng den König als die vornehmste Quelle zeitlichen Glückes zu betrachten 3).

Der

1) Cramers Fortsetzung Bossuets II. S. 677 ff. 2) Robertson hist. of Charles V. Vol. I. p. 39. 3) Mezeray hist. de France T. II. p. 575 sq.

Der Adel, wahrscheinlich im Gefühl des königlichen Uebergewichts, bemühte sich, gegen kommende Unterdrückung, durch einen Vertrag sich zu verwahren; vermöge dessen die Güter blos dem ältesten heimfallen, mithin die Zerstückelungen verhütet werden sollten. Philipp dagegen bevestigte seine Macht immer mehr; beständige Kriege gegen Engelland und seine Großen, bewogen ihn zur ersten Einführung stehender, und in Löhnung erhaltener Krieger. Hiedurch wurden die Vasallen entbehrlich, als welche allein bisher die Kriegsdienste hatten verrichten müssen, und der König machte sich von ihnen unabhängig. Daraus folgten unausweichlich größere Auflagen und Erpressungen, so daß man von ihm an die Epoche des französischen Despotismus rechnen kann. Neben der Gewalt bediente der schlaue Philipp sich der Uebernehmung von Vormundschaften über Mündel ansehnlicher Vasallen, zu seiner Vergrößerung. Die Kriege mit Engelland, worin er leicht den schwachen und trägen Johann übermeisterte, verschaften ihm, als Eroberung, einen großen Theil der Normandie, nebst ansehnlichen Stücken von Anjou, Poitou, und andern Gebieten mehr (1204) 1).

Mit der aus größerer Macht der Könige, und ihrem Bekämpfen aller Urheber von Fehden, hervorquellenden mehreren Ruhe von innen, stiegen Ackerbau, Gewerbe und innerer Handel; der Stand der Bürger und Bauern hob sich aus der Armuth hervor, und empfand größeres Bedürfniß von Geistesbeschäftigungen. Der Adel sahe durch beförderten Ackerbau eine neue Quelle des Reichthums sich eröffnet, und ward des gefahrvollen Plünderns und Raubens

1) Mezeray hist. de France T. II. p. 590 ff.

bens überdrüßig; in größerer Muße ward auch ihm Geistesbeschäftigung unentbehrlicher. Durch die Kreuzzüge kamen neue Ideen in Umlauf; die aus dem heiligen Lande zurückkehrenden erregten durch ihre Erzählungen ein Verlangen, mehr zu wissen, und eine Bewunderung gegen die Künste und Einrichtungen ferner Lande. Wie nach der Entdeckung von Amerika die Naturkunde, mit der Bekanntmachung so mancher neuen Gegenstände, wegen gereizter Neugierde, unendlich gewonnen hat; so mußten jezt alle Kenntnisse und Vorstellungen von Menschen und menschlichen Künsten, eine ganz neue Gestalt annehmen; die Menschen mußten aus langer Schlafsucht erweckt werden, worin blos der Mangel auffallender Neuheiten, und das damit vergesellschaftete Vorurtheil, nichts neues sey unter der Sonne, sie erhalten hatten.

Bey dem gemeinen Manne kam hinzu, daß neue Wege zu ehrenvollem Auskommen nun eröffnet, und die Stellen, wozu Gelehrsamkeit erfordert ward, vermehrt wurden. Wer aus dem heiligen Lande glücklich in seine Heimath zurückkam, brachte vermöge damaliger Sucht nach Reliquien, gewöhnlich deren mehrere mit, und errichtete diesen, falls er einiges Vermögen dazu hatte, Bethäuser, worinn denn auch zum ewigen Andenken die gebrauchten Waffen oder gewonnenen Siegszeichen, aufgehängt wurden. Den Reliquien zu Ehren nahmen sie Capellane an, welche in diesen Bethäusern Messe lasen, und vermehrten so die Anzahl der Landpfarren beträchtlich. Solche Reliquien zogen den Besuch vieler nach sich, mithin entstanden allmählig Dörfer um die berühmtesten Kapellen, welche sich solchergestalt in Dorfkirchen verwandelten 1).

Bey

1) Cramers Fortsetzung Bossuets, II. p. 717.

Bey dem Adel kam die Begierde nach Ritterromanen hinzu, deren jede berühmte Familie, zu ihrer Verherrlichung, einen eignen zu besitzen wünschte. Anfangs waren freylich die Thaten heimkehrender Helden blos mündliche Erzählungen; wegen des Neuen, und abergläubisch hinzugedichteten Wunderbaren, begierig gehört, und zum Hauptgegenstande aller Unterhaltungen gemacht. Besserer Erhaltung, und leichterer Mittheilung halber, wurden sie hernach, da sie so großen Beyfall fanden, schriftlich verfaßt, und in die Gestalten von Romanen gekleidet. Wie alle Entdecker oder Beschauer von fernen, gänzlich unbekannten Gegenden, sich nicht an die Wahrheit mit strenger Gewissenhaftigkeit binden, weil sie das Außerordentliche nicht mit kaltem Auge betrachteten, oder aus Eitelkeit es noch außerordentlicher machen, so blieben die rückkehrenden Kreuzritter nicht in den Schranken des Wahren, besonders da der Geist des Zeitalters an Wundern vornehmste Nahrung suchte, und manches Unerwartete für Wirkung göttlicher Allmacht nahm. Daher wurden diese Erzählungen von Anfang an, Sammlungen von allen nur ersinnlichen Wundern, und der Einbildungskraft ward ein weites Feld zu Dichtungen eröffnet. Ohne Absicht Dichtungen zu seyn, verwandelten sie sich in Gedichte, welchen nur das Kleid mangelte. So kam jezt eine Gattung von Gedichten in Umlauf, deren das Alterthum sich wenig bediente, Gedichte in Prosa. Eben die Menge solcher Rittergeschichten, und die noch geringe Bearbeitung der Nationalsprache zur Poesie, machte ihre Einkleidung in den Stil der Geschichte nothwendig; auch sollten sie anfangs nur Geschichte seyn, und wurden anfangs für Geschichte genommen. Hierdurch nun ward auch der Adel angefeuert, lesen zu lernen, an Büchern Geschmack zu finden, und auch er

schöpfte

schöpfte aus diesen trüben Quellen manche Kenntnisse, oder ward wenigstens vorbereitet, Gefallen an besserer Geistesnahrung zu finden 1).

Dem gesellte sich eine Erfindung bey, die diesem Jahrhundert Ehre macht, die des Lumpenpapiers. Obgleich die Vervielfältigung der Bücher nicht sofort befördert ward, weil die Erfindung nicht so geschwind sich verbreitete: so ward doch immer etwas ausgerichtet 2). Auch wurden allem Ansehen nach aus dem Morgenlande jezt Papiere mitgebracht, und zu neuen Büchern verarbeitet; woraus denn neue Begierde nach Büchersammlungen erwuchs. Albert von Gemblours ward von einem Zeitgenossen sehr übertrieben, aber damaliger Sehnsucht nach Büchern sehr angemessen mit Ptolemäus Philadelphus verglichen, weil er seinem Kloster eine Bibliothek von 100 Kirchenschriftstellern und 50 Profanscribenten hinterließ 3). Die Seltenheit der Bücher war so groß, daß eine Gräfin von Anjou eine Sammlung von etwa 200 Homilieen mit 200 Schaafen, einem Wispel Waitzen, eben so viel Rogken, und einer großen Anzahl Marderfellen, erkaufen mußte 4).

Paris, schon vorher in Ruf gekommen, stieg durch großen Zulauf der Lernbegierigen immer höher, und beförderte die Ausbreitung der Wissenschaften mächtig. Feste Gesetze und Einrichtungen dieser hohen Schule waren noch nicht vorhanden, weil man im Abendlande von diesen Lehranstalten keinen Begriff hatte, und feste Gesetze fast überall ein Werk langer Erfahrungen und dringender Bedürfnisse

1) Cramers Fortsetzung von Bossuets Weltgesch. 5r Th. S. 205. 2) Ebendas. S. 187. 3) Ebend. 205. 4) Ebend. S. 72.

nisse sind. Dies war es eben, was der Aufklärung zum Vortheil gereichte, und dem geschäftigen Verstande freyere Laufbahn eröffnete. Hätten die Päbste vorhergesehen, wohin das führen könnte; wahrlich sie hätten in der Geburt den Embryo erstickt, wenigstens seinen Wachsthum zurückgehalten. In Paris konnte jeder Mann von Geschicklichkeit und Lehrgaben seinen Stuhl aufrichten, ohne besondrer Erlaubniß von oben zu bedürfen. Da nun die Lehrer hiedurch in kurzem zu großem Ansehen, wie auch zu beträchtlichem Einkommen gelangten: so ward der Eifer nach einem Lehramte der Wissenschaften dadurch angefeuert, mithin die Zahl der Lehrer vermehrt 1). Diese Lehrer wetteiferten mit einander um Beyfall, und jeder suchte durch Eigenheiten des Vortrags und der Lehren sich auszuzeichnen; das strengte den Erfindungsgeist an, und entfernte vom leeren Nachbeten; das feuerte auch die Jünglinge an, und brachte neuen Eifer in die Bearbeitung der Wissenschaften.

Im Anfange des zwölften Jahrhunderts war in Paris die Theologie Hauptwissenschaft, an welche das wenige, was man von der Philosophie wußte, fast ganz geknüpft war, und um derentwillen man, nach altem Brauche, sich der Weltweisheit befliß. Aber die Theologie ward mit größerm Eifer denn vorher bearbeitet, weil aus den berühmtesten Lehrern dieser Schule Bischöfe, Erzbischöfe, und andre der angesehensten Diener der Kirche pflegten genommen zu werden. Der Name Meister oder Magister, gab allgemeine Achtung, selbst Cardinäle, wenn sie an solche schrieben, setzten diesen Nahmen als Ehrenzeichen vor-

1) Crevier hist. de l'Vniuers. de Paris T. I. p. 123.

voran; das gab Geistes-Erhebung 1). Die Sittenlehre behandelte man noch nicht als einen Theil der Philosophie, die Geschichte ward nicht gelehrt, die Alten wurden nicht gelesen, die Mathematik achtete man wenig oder gar nicht 2); mithin trieb der Strom allein nach metaphysischen Abstraktionen, und Untersuchungen a priori, die denn auch bis an des Ungereimten äusserste Gränze, von der erhitzten Leidenschaft gebracht wurden. Anfangs freylich war man, aus Mangel an erforderlichen Begriffen, und erfahrnen Vorgängern, hierin gemäßigter: als aber 1167 die Aristotelische Metaphysik aus Constantinopel gebracht, und ins Latein übertragen ward, nahm bald das Aufwerfen subtiler, sehr oft gänzlich unnützer Fragen kein Ende. Besonders da zugleich, oder bald hernach, auch die Araber in Paris bekannt, und allgemein gelesen wurden 3). Man disputirte blos um zu disputiren, und bemühte sich alles mit scheinbaren Gründen zu bestreiten. Der nemliche Dialektiker bewies, daß einerley Satz wahr, falsch, und von beyden keins sey. Glaubt man den Dialektikern, sagt ein berühmter gleichzeitiger Schriftsteller; so weiß man nicht, ist Gott, oder ist er nicht; ist Christus Mensch, oder ist er nicht Mensch; Etwas oder nicht-Etwas, Christus, oder nicht-Christus 4). Wer erkennt nicht hieran das Zeitalter der Sophisten in Griechenland? Der Verstand ganzer Völker, sobald er seine Kräfte fühlen lernt, und mit Raisonnements aus verschiedenen Gesichtspunkten ausgerüstet ist, geht leicht, wie bey einzelnen Menschen im jugendlichen Alter, in Muthwillen über, und setzt darin vorzügliche Stärke, jeden

1) Crevier hist. de l'Vniuers. de Paris. T. I. p. 170. 171.
2) Ibid. p. 221. 239. 3) Ibid. p. 308. 4) Schmid Gesch. der Deutschen, Buch 5, Kap. 9.

jeden schwindeln zu machen, oder durch blendende Gegengründe zu betäuben. Dies thut er dann um so eher, wenn die Vernunft ihm ihre erhabenen Zwecke noch nicht vorgehalten, und ihn belehrt hat, seine Würde bestehe einzig darin, Festigkeit und Einheit der Principien zu suchen.

Nothwendig hätte, nach dieser Richtung des Stromes, alles Wissen höchst einseitig und dürr werden müssen, mithin allgemeine Liebe nach bessern Einsichten nicht aufkommen können, wäre nicht durch die Rechtslehrer ein neuer Gesichtskreis eröffnet, und ein neues Ziel an Ansehen und Ehre vorgesteckt worden. Bisher hatten sich nur diejenigen den Wissenschaften gewidmet, die sich zum geistlichen Stande bestimmten; nun wurden auch diejenigen, welche an Höfen und in großen Staatsämtern glänzen wollten, zu den Studien eingeladen. Noch im Anfange des zwölften Jahrhunderts begaben sich Rechtslehrer nach Paris; es ward ihnen aber, aus Furcht, die Theologie möchte dadurch in Abnahme gerathen, ihre Wissenschaft in Paris vorzutragen, untersagt (1139) 1).

Gegen das Ende dieses Jahrhunderts (1160) fieng auch die Arzneywissenschaft an hier gelehrt zu werden, und diese brachte in ihrem Gefolge Naturlehre, nebst besserer Seelenkenntniß aus Beobachtungen, mit. Also vor dem dreyzehnten Jahrhunderte war schon Paris ein Wohnsitz fast aller damals bekannten Wissenschaften, die vier Haupt-Fakultäten waren wenigstens vorhanden. In so fern nun ein wesentliches Stück einer Universität ist, daß alle Wissenschaften an einem Orte gelehrt werden, war Paris schon damals eine Universität 2); nur die Form fehlte,

1) Crevier T. I. p. 247. 2) Ibid. p. 248 sq.

fehlte, daß nemlich diese Lehrer alle ein gemeinschaftliches Band an einander knüpfte; denn anfangs war jeder von jedem ganz unabhängig, nur der Erzbischof hatte einige Aufsicht über das Ganze, daß nichts der Religion nachtheiliges in Umlauf käme. Auch diese Form kam noch vor Ausgang des zwölften Jahrhunderts durch Umstände hinzu. Der Zufluß von Lernbegierigen mehrte sich ungemein, besonders da auch den Aermern durch die Mildthätigkeit einiger Reichen, Unterstützung zufloß. Es ließen nemlich einige fromme Herzen, mehr vielleicht zu Beförderung des theologischen Studiums, als zur Emporbringung des Wissens, Gebäude zu Wohnungen für arme Studierende errichten, und ihnen darin auch freyen Unterhalt geben. Die Menge der Lernenden, von mancherley Unordnungen, besonders durch den Wetteifer der Lehrer, nicht selten auch durch niedrige Leidenschaften, begleitet, bewog alle Lehrer, zu einem Körper sich zu verbinden. Damit aber unfähige Lehrer die Jugend nicht durch schlechte Mittel an sich ziehen, und zu Ausschweifungen oder Beleidigungen Besserer verleiten möchten, ward auch die vorige ungemessene Lehrfreyheit, von dem gesammten Körper eingeschränkt; so daß dem künftigen Lehrer gewisse Prüfungen vorgeschrieben wurden, und keiner ohne Erlaubniß (Licentia) des Kanzlers der Hauptkirche, sich zum Lehrer aufwerfen durfte. Zu besserer Aufrechthaltung dieser Anordnungen gab sich dieser Körper ein selbsterwähltes Oberhaupt unter der Benennung des Rektors 1).

Außer Paris hatte Frankreich im zwölften Jahrhunderte mehrere berühmte Schulen, worunter die zu Montpellier,

1) Crevier T. I. p. 253. 269.

pellier, Chartres, Poitiers, Orleans, Rheims und Lüttich die vornehmsten waren 1). Auch verschiedene Mönchsorden wandten großen Fleiß auf gelehrte Kenntnisse; die Carthäuser beschäftigten sich mit Bücher-Abschreiben, welches ihnen ausdrücklich auferlegt ward; die Cistercienser, weil Predigen ihr Hauptgeschäft war, strebten nach Gelehrsamkeit. Einige ihrer Aebte legten in den Klöstern Büchersammlungen an. Aus gleichem Grunde zeichneten sich auch die Prämonstratenser durch Kenntnisse und Eifer für die Wissenschaften aus; ja sogar einige Nonnen thaten sich hervor 2).

Bey solcher neuen Regsamkeit des Verstandes konnte es nicht fehlen, daß nun auch hie und da ein Mann kühnern Geistes und hellern Blickes aufstand, der alle Vorurtheile bekämpfte, und die eisernen Fesseln hergebrachten Glaubens, kraftvoll zerbrach. Und da es schon eingeführt war, das Volk öffentlich zu lehren: so wagten es mehrere, dem großen Haufen ihre neuen Ueberzeugungen bekannt zu machen. Ein Tanchelin predigte auf den Dächern, daß die Bischöfe zur christlichen Religion nicht gehören, und das Abendmahl zur Seligkeit nicht nothwendig ist (1125). Ihm fiel der große Haufe zahlreich und schwärmerisch zu, und bewunderte ihn bis zum Trinken seines Urins. Ein Peter Bruys behauptete, und ihm ward geglaubt, die Kirchen müsse man, als zum Gottesdienst gar nicht nöthig, niederreissen; die Messe sey kein nütze, und die Kreuze müsse man umwerfen. Noch andre lehrten, der Pabst mit seiner Geistlichkeit, dürfe über das Zeitliche keine Gewalt besitzen 3). Wäre diesen Lehren nicht mit Gewalt Einhalt

1) Cramer Fortsetz. von Bossuets Weltgesch. VI. S. 18.
2) Cramer VI. p. 8 sq. 3) Mezeray T. II. p. 649.

gethan, wahrlich in Kurzem hätte man der Religion eine ganz neue Gestalt gegeben; so wahr ist es, daß neue Religionssätze nirgends schwärmerischern Beyfall und kühnere Anhänger finden, als zu den Zeiten des im Verstande eben aufgehenden Lichtes. Wie einzelne Menschen, so lange sie in Jünglingsjahren sich befinden, das aufgestekte Licht mit glühendem Eifer aufnehmen, und mit tiefer Bewunderung das Neue anstaunen: so drängen sich ganze Völker zu neuer Aufklärung mit heißer Begierde, und folgen scheinbaren Lehren mit lauter Bewunderung.

Je mehr aber der Verstand gegen die alten Fesseln sich auflehnte, desto sorgsamer bemühten sich die Päbste, mit ihrem geistlichen Heere, ihn darin zu bevestigen, und es gelang ihnen leicht, alle diese Sekten in der Geburt zu ersticken. Die geringste Entfernung vom Festgesetzten ahndeten sie scharf mit mancherley geistlichen Strafen, und dämpften kräftig die Kühnheit einzelner Neuerer 1). Daß damals das geschah, war dem ganzen Geschlechte heilsam: denn der noch zu unreife und zu wenig gesetzte Verstand, hätte fürwahr eine solche Menge von Unsinn zu Tage gebracht, und die Hitze der neuen Aufklärung solche Verwirrung angestiftet, daß die geläuterte Vernunft schwerlich den erstern verscheuchen, und die sanftere Menschenliebe die leztere mit Mühe gestillt haben würde.

Gegen das Ende des eilften Jahrhunderts fieng auch Engelland an aus der Geistes-Lethargie zu erwachen. Zu Cambridge ward um 1060 eine bald hernach sehr berühmte Schule, von einigen aus Frankreich hinübergekommenen Mönchen angelegt. Hier lehrte man außer der Theo-

1) Crevier hist. de l'Vniuers. de Paris T. I. p. 94.

Theologie, einige Philosophie, das ist, Vernunftlehre und Metaphysik nach Porphyr; Beredsamkeit nach Quintilian und Cicero; und bildete dem kommenden Zeitalter mehrere große Männer 1). Daß diese Schule in kurzem großen Zulauf bekam, dazu trug die veränderte Lage der Dinge das meiste bey. Ein auswärtiger Eroberer stellte sich dem Hange des Staates zum Faustrechte, und zu endlosen Fehden des Adels, mächtig entgegen. Wilhelm, Herzog der Normandie, herrsch- und ehrbegierig, unternahm wegen vorgewandter Verwandschaft mit den sächsischen Königen, die nach Canut dem Großen gefolgten dänischen Beherrscher, als unrechtmäßige Besitzer, des Thrones zu berauben. Eine entscheidende Schlacht setzte ihn im Besitz des gewünschten Reichs (1066), und änderte zugleich dessen innere Gestalt. Um sich auf dem Throne zu bevestigen, drückte und verringerte der Eroberer die vorher mächtigsten Familien, verschloß ihnen alle Würden, und zog ihre Güter unter mancherley Vorwand ein. Dem Volke ward es nicht besser, weil gänzliche Entkräftung, das beste Mittel zur innern Ruhe schien 2).

Dennoch legte er von der andern Seite zu der nemlichen Unordnung Grund, indem er, aus Mangel besserer Staatskenntnisse, das Lehnwesen auch unter seinen Normännern einführte. Weislich sorgte er indeß, daß die Hierarchie in seinem Reiche nicht zu großes Uebergewicht erlangte. Die Anmaaßungen des Römischen Hofes, von Alleingewalt und weltlicher Oberherrschaft, hatten durch die Geistlichkeit auch in Engelland Unterstützung gefunden. Weil die Gewalt gegen deren Vertheidiger nichts vermogte (denn

1) Launojus de scholis celebribus, p. 143 sq.

2) Hume Gesch. v. England, Bd 1. Kap. 3. S. 371 ff.

(denn des Volks Blindheit glaubte den Priestern wie Göttern); so bediente sich Wilhelm der List in Heruntersetzung der vornehmsten Prälaten. Nicht minder klug wußte er seinen neu gewählten Vasallen Zügel anzulegen, so daß auch sie, aus Mißmuth über Beeinträchtigungen ihrer Freyheiten, sich in Verschwörungen gegen ihn einließen; aber durch seine Wachsamkeit und Kühnheit gehemmt, nur noch mehr gedemüthigt wurden. So legte Wilhelm den Grund zur völligen Alleinherrschaft, die er bey allen Unternehmungen nie aus den Augen verlohr 1).

In seine Fußstapfen trat sein Sohn und Nachfolger Wilhelm Rufus (1088), nebst dessen Nachfolger, Heinrich dem ersten (bis 1135). Die seit dem Eroberer ruhiger gewordenen Zeiten, hatten unter der Geistlichkeit die Wissenschaften befördert, wozu am meisten Ausländer aus der Normandie, manche auch aus Italien, wie Lanfranc und Anselm, Erzbischöfe von Canterbury, wesentlich mitwirkten. Heinrich selbst leuchtete mit gutem Beyspiele vor, und erhielt wegen seiner ausgebreiteten Kenntnisse den Beynamen des Gelehrten 2); diese Gelehrsamkeit aber war, wie im andern Europa, fast nur auf den geistlichen Stand in Engelland eingeschränkt. Trat Heinrichs Nachfolger in seine Fußtapfen; so würde Alleingewalt fast eingeführt, Freyheitssinn beynahe erstickt seyn. Zum Glück für Engellands Freyheit bemächtigte sich, nach Heinrichs Tode, ein Reichsräuber, mit Namen Stephan, ein Verwandter Heinrichs, des Throns (1135). Der Gelegenheit bediente sich der Adel, auf seine Unterwerfung größern Preis zu setzen, ja gar die Erlaubniß zu Befestigung seiner Schlösser von

1) Hume Geschichte von Engelland, 2r Band, Kap. 4. S. 45 sq. 2) Ebendas. Kap. 6. S. 225.

von ihm zu ertrotzen. Und nun fieng in Engeland der nemliche Zustand des Faustrechts und der Fehden, fast wie im benachbarten Europa, wieder an einzutreten 1). Gehindert durch Kriege mit Heinrichs Tochter Mathilde, welcher er die Krone geraubt hatte, konnte Stephan den Versuch, zu Wiedererlangung der Macht seiner Vorgänger, nicht hinausführen.

Dies war seinem Nachfolger Heinrich II. vorbehalten, welcher sogleich alles von Stephan zugestandne widerrief, die Räubereyen unterdrückte, die Burgen niederreissen ließ (1156), und dadurch hinderte, daß seine Vasallen sich unabhängig machten 2). Einem andern den Vasallen in Deutschland günstigem Umstande, begegnete Heinrich gerade noch zu rechter Zeit mit eben so viel Klugheit als Entschlossenheit. Die Geistlichkeit, und durch sie der Pabst, strebten auch in Engelland nach der überall gesuchten Unabhängigkeit von der bürgerlichen Obergewalt; jezt stand die Sache auf der Spitze, wo entschieden werden sollte, ob der Erzbischof von Canterbury, oder der König, Oberherr seyn würde. Einige Bischöfe in seinen französischen Besitzungen, die eigenmächtig einen Pabst anerkannt hatten, strafte er; die Erlassung der Sünden, oder den Ablaß, erlaubte er ihnen nicht allein zu verhandeln, sondern gab einem Weltlichen die Aufsicht bey diesem schändlichen Handel, damit übergroße Erpressungen vermieden würden. Endlich, um genau zu bestimmen, wie weit die Macht der Geistlichkeit sich erstrecken sollte, und dieser Bestimmung möglichste Festigkeit zu geben, berief er eine Ver-

1) Hume Gesch. von Engelland, 2r Band, Kap. 7. S. 233.
2) Ebend. Kap. 8. S. 280. Kap. 9. S. 50.

Versammlung des Adels nach Clarendon (1164), und ordnete mit deren Beystimmung an, daß Geistliche vor bürgerlichen Gerichten sich stellen sollten, wenn sie Verbrechen begiengen; daß Interdikte, oder der Bann, ohne königliche Erlaubniß unkräftig seyn, daß Bischöfe dem Könige huldigen, und als Vasallen des Reichs sollten angesehen werden 1). Hierüber erhob sich zwischen dem ersten Bischofe des Königreichs, dem von Canterbury, Thomas Becket, und der Clerisey, dem Könige und den Weltlichen, ein heftiger Streit. Der Cleriker, herrschsüchtig und stolz aus Amtsgeist, wußte den Ruf eines Heiligen sich zu erheucheln, und durch Theilnehmung des Pabstes, die Zuneigung des französischen Königs sich zu erschleichen. Daher es geschah, daß Heinrich großer Verdruß zugezogen, und nur durch seine Politik, der Bannstrahl von ihm abgeleitet ward. Endlich kam ein zweydeutiger Vergleich zu Stande, den der Pabst für sich, Heinrich aber für sich vortheilhaft deutete, der mithin die Clarendonischen Anordnungen in ihrer Kraft erhielt 2). Diese innere Ruhe beförderte den Umlauf besserer Kenntnisse; auch gieng Heinrich selbst mit treflichem Beyspiele vor. So oft er Muße erhalten konnte, war Lesen oder gelehrter Umgang seine Erholung. Geschmack und Litteratur bildeten sich nach französischen Mustern, weil der König sowol als sein vornehmster Adel, französischer Abkunft waren, und weil aus dem gelehrteren Frankreich die Kenntnisse von der Geistlichkeit übers Meer gebracht wurden 3).

Unter

1) Hume Gesch. von Engelland, 2r Band, Kap. 8. S. 292 ff.
2) Ebend. Kap. 9. S. 18 ff. 3r Band. 3) Ebend. Kap. 9. S. 78 ff.

Unter den mancherley Abwechslungen der Grade der königlichen Gewalt, erhielt sich ein allgemeiner Freyheitssinn; der Adel, selbst nicht gedrückt, drückte auch das Volk nicht; und in den Städten war größere Freyheit, weil nur gegen den Adel die Eifersucht der Regierung sich kehrte. Daher ward auf Polizey und Ordnung in den Städten minder geachtet; in London wagten sich die Bürger nach Sonnen-Untergang nicht mehr aus den Häusern, aus Furcht vor Mord und Plünderung. Heinrich war auf dem Wege zur Alleinherrschaft merklich fortgerückt, er führte zuerst Söldner ein, sich von den Vasallen unabhängiger zu machen, und erhob deshalb eine neue Auflage; ja er legte überdem andre sonst nicht erhörte Abgaben auf 1).

Sein Sohn und Nachfolger Richard I. trat glücklicherweise nicht in seine Fußstapfen; begierig nach Kriegsruhm, und von herrschenden Ritter-Ideen entflammt, zog er übers Meer, Jerusalem aus den Händen der Ungläubigen zu befreyen. Zum Behuf der Ausrüstung war ihm alles feil, die von seinem Vater mühsam errungenen Rechte, sogar die Stadt London, hätte sie einen Käufer gefunden. Unerachtet er nach der Rückkunft alles wieder zurücknahm, ja mehr denn sein Vater durch Auflagen das Land drückte; so hatte das doch, wegen Kürze seiner Regierung, wenig bleibenden Einfluß 2).

Deutschland näherte sich mit langsamen Schritten der Cultur, da es gegen die übrigen Theile des westlichen Europens am meisten zurückstand. Die Einfälle der Hunnen

1) Hume 3r Band, S. 82. 86 ff. 2) Ebend. Kap. 10. S. 98. 145. 156.

nen hatten Heinrich I. genöthigt, Städte anzulegen, um sichere Zufluchtsörter zu haben; aber allem Ansehen nach waren diese Städte blos Bollwerke, von wenigen beständig bewohnt, und nur im Falle eines drohenden Einbruchs, von den Anwohnern besetzt. Heinrich wandte deshalb grossen Fleiß an, diese Städte emporzubringen 1), das heißt, zu dauerhaften und zahlreichen Wohnsitzen zu erheben. Erst geraume Zeit hernach erscheinen diese Städte, als beträchtliche Glieder des Staates, mithin waren sie jezt fast nichts als Zufluchtsörter. Dennoch bleibt dem vortrefflichen Heinrich das Verdienst, in dem diesseits des Rheins gelegenen Deutschlande, besonders Sachsen, den ersten Grund zum Bürgerstande gelegt zu haben 2). Deutschland war von edlen Metallen und damit von dem was zur Handlung wesentlich erfordert wird, wie nicht minder von Künsten und Fabriken gänzlich entblößt. Unter Otto I. wurden die Hartzbergwerke entdeckt, die so ergiebig anfangs waren, daß nach einem alten Schriftsteller das goldne Zeitalter für Deutschland erschienen war. Mit den edlen Metallen ward einiger Anfang des Handels gemacht.

Was aber diesem allen Leben und Thätigkeit schaffen sollte, Ruhe von Innen, fehlte gänzlich. Heinrich II. mußte an manchen Orten Große und Kleinere schwören lassen, friedlich zu leben, und der Räubereyen sich zu enthalten (1012) 3). Den Kaysern gebrach es an Macht, ihre Befehle zur Vollstreckung zu bringen, den Vasallen an gutem Willen, ihre wohlmeinenden Absichten zu erfüllen. Jeder von diesen war nur auf seinen Vortheil bedacht, ob das

1) Schmid Geschichte d. Deutschen, Buch 4. Kap. 2. S. 207.
2) Ebend. Kap. 7. S. 145. 3) Ebend. Kap. 6. S. 109.

das Allgemeine Nutzen habe, sahen sie mit Gleichgültigkeit an; nun aber war Rauben leichter als Arbeiten, und ausser dem Rauben keine Quelle von Vergrößerung oder Erwerbung, in diesen rohen Zeiten bekannt. Daher war in Deutschland Krieg aller gegen alle, Herzoge, Grafen, Dynasten, alle befehdeten einander, so oft Bedürfniß, Haabsucht, oder Langeweile es verlangten. Die Herzoge hatten schon bis dahin ihre Unabhängigkeit erweitert, daß die Herzogthümer weiblichen Nachkommen gelassen wurden 1). Theils war daran der sächsischen Kayser unpolitische Freygebigkeit Ursache, die Bischöfen und Klöstern nicht mehr einzelne Orte, sondern ganze Grafschaften, Gauen und Städte zuwandten, und die Kirchen übermäßig bereicherten; woraus zulezt erfolgte, was im andern Europa nicht geschah, daß auch Bischöfe Regenten; woraus auch erfolgte, daß der Stolz der Geistlichkeit genährt, und ihre Bemühungen nach alleiniger Herrschaft begünstigt wurden; woraus auch erfolgte, daß der Kayser Macht immer mehr geschwächt ward, da sie fast nichts in Deutschland, als ihre am Rhein gelegenen Kammergüter zu Aufrechthaltung ihrer Würde, und Ausführung ihrer Zwecke besaßen, also mit diesen ihr Uebergewicht zugleich einbüßten, wofern sie nicht Besitzer ansehnlicher Familiengüter waren 2). Theils aber war das Trachten nach einer Oberherrschaft in Italien Ursache. Um sich hier gegen die Unruhen der Völker und Ränke der Päbste zu behaupten, verschenkten die Kayser nicht nur Freyheiten und Rechte, sondern auch ihre kayserlichen Kammergüter, und entblößten sich im Jagen nach

1) Schmid Gesch. der Deutschen Buch 4. Kap. 9. S. 169.
2) Robertson hist. of Charles V. Vol. I. p. 457.

nach einer Luftgestalt, von allen in Händen habenden Mitteln zu Macht und Ansehen im Reiche 1).

Diese Zeiten der innern Unruhe und Anarchie waren jedoch der Nation in spätern Zeiten sehr ersprieslich: denn eben hier ward zur Freyheit Deutschlands, erster Grund gelegt; hier ward dem Despotismus der Kayser frühzeitig entgegen gearbeitet, und bewirkt, daß Deutschland, nicht wie Frankreich unter das Joch eines Einzigen zu früh konnte gebeugt werden; hier ward zur Entstehung des Bürgerstandes Gelegenheit gegeben, ohne den die Aufklärung nebst den Wissenschaften, nie zu beträchtlicher Höhe gelangen können. Die öftern Züge nach Italien waren der Nation auch darum schon ersprießlich, weil von daher Kenntnisse besserer Lebensart, sinnlicher Vergnügungen und Verfeinerungen mitgebracht wurden, so daß schon damals Geschichtschreiber über einreissendes Sittenverderbniß und Luxus in Kleidern und Speisen, Klage führen. Von daher ward Bekanntschaft mit Geisteskultur geholt, so daß Deutschland jezt anfieng Dichter, anfangs in lateinischer, hernach in seiner eignen Sprache hervorzubringen; daß auf ernsthafte Wissenschaften einiger Fleiß gewandt ward, und man anfieng geistliche und weltliche Wissenschaften zu unterscheiden; daß endlich manche Bischöfe auf Büchersammlungen Fleiß wandten, und ihre Mönche zum Abschreiben anhielten 2). Jedoch blieben die ernsten Wissenschaften noch jezt das Eigenthum der Geistlichkeit, die übrigen Stände waren zu ihrer Aufnahme zu wenig vorbereitet.

Den

1) Schmid Gesch. d. D. Buch 4. Kap. 9. S. 171. Kap. 12. S. 224. Kap. 14. S. 254. 256. 2) Ebend. Kap. 7. S. 146. 138 ff.

Den sächsischen Kaysern folgte ein neuer Regentenstamm aus Franken; Conrad II (1024), ein Mann von tieferer Staatskenntniß, gab dem kaiserlichen Ansehen neues Gewicht; schon damals ward er Carln dem Großen an die Seite gesetzt. Vorzüglich dadurch, daß er Ernst, Festigkeit und Klugheit in seinen Unternehmungen zeigte; daß er auf die Vergrößerung seines Hauses bedacht war, und die wichtigsten Herzogthümer seinen Verwandten zutheilte, ward er in kurzem furchtbar 1). Die Handlung suchte Conrad durch Verordnungen zwar empor zu bringen, und gegen Straßenräuber die Kaufleute zu schirmen 2); allein die Barbarey der folgenden Zeiten machte seine Anordnungen großentheils fruchtlos. Sein Nachfolger Heinrich III. folgte dem Beyspiele nicht, trennte die Herzogthümer wieder von seiner Familie; seine Jugend verstopfte das Ohr gegen die Stimme der Politik. Unter ihm fieng daher die Kaysermacht von neuem an zu sinken 3); sie fiel durch seinen Sohn und Nahmensträger fast in gänzliche Verachtung.

Nun wurden alle Plane zur Alleingewalt auf Jahrhunderte vereitelt. Heinrich IV. kam jung zur Regierung (1056), und ward nach damaliger Sitte von Erzbischöfen regiert, deren jeder nach seinem Vortheil ihn lenkte und lehrte. Sein erster Vormund, Hanno Erzbischof von Cölln, richtete alles dahin, daß das Ansehen der Päbste und Stände des Reichs, auf Kosten des Kayserlichen erhöht würde. Der lezte, Adelbert Erzbischof von Bremen, hegte entgegengesezte Maximen. Seinen Eingebungen zufolge, errich-

1) Schmid Gesch. der Deutschen, Buch 5. Kap. 1. S. 12-26. 2) Cramer Fortsetzung Bossuets II. S. 2. 3) Schmid Kap. 2. S. 32.

errichtete Heinrich in Sachsen und Thüringen Vesten, die benachbarten Großen zu zähmen, und drükte die Unterthanen hart mit Diensten, mit Erhaltung der Burgen, und Ausschweifungen der Besatzungen 1). Das Reich zerfiel in Partheyen, als man des Oberhauptes schwankende Grundsätze inne ward; man rief bey jedem Anlaß den Pabst um Hülfe an, und dieser, von den Umständen Vortheil zu ziehen, ließ unter allen Kaysern ihn zuerst mit der Exkommunikation bedrohen 2). Die Großen des Reiches, in Voraussehung des über ihrem Nacken schwebenden Joches, verlangten Niederreißung der Vesten, errichteten Verschwörungen, und brachen zulezt in Bürgerkrieg aus. Zu Heinrichs Unglück, und Deutschlands Glück, war die Priestergewalt jezt auf ihrer höchsten Stufe. Heinrichs Vorgänger ließ sich von dem Priester, welchem er beichtete, jedesmal die Disciplin geben; nicht zufrieden damit, ertheilte der Erzbischof von Cölln ihm überdem die härtesten Verweise, begleitet mit nicht weniger sanften Schlägen 3). Herzöge und Marggrafen erduldeten willig gleiche Behandlung 4). Hätten die Geistlichen damals sich ihrer Macht mit Mäßigung zu bedienen gewußt, sie hätten sie nicht nur zu erweitern, sondern auch fester zu gründen vermogt; aber so verloren sie dieselbe fast im nemlichen Augenblicke, da sie sie erhielten, durch Uebertreibung und Vergessen, daß sie blos auf Unwissenheit und Aberglauben ruhte.

Auf dem Stuhl Petri saß zur selben Zeit Gregor VII, der stets die Freyheit, Ehre und Hoheit der Kirche heuchlerisch

1) Schmid Gesch. der Deutschen, Buch 5, Kap. 3. S. 60.
2) Ebend. S. 70. 3) Ebend. S. 76. Kap. 2. S. 54.
4) Ebend. Kap. 14. S. 360.

lerisch im Munde führte, um mit diesem Mantel seine gränzenlose Herrschsucht zu bedecken 1). Eben darum suchte er alle Bißthümer unter seine Gerichtsbarkeit zu bringen, so daß nun nicht mehr die Gemeinden durch Wahl, sondern die Päbste durch Machtspruch, alle Seelsorger bestellen sollten. Dies hinauszuführen, verbot er den Fürsten, mithin auch dem Kayser, einen Bischof zu investiren, das ist, ihn in seinem Amte zu bestätigen. Heinrich achtete das nicht, und Gregor, wohl wissend, in Deutschland könne er am ersten sein System, wegen des innern Mißvergnügens und großen Aberglaubens, geltend machen; drohte mit dem geistlichen Banne, wofern Heinrich nicht vor den ersten Send sich in Rom stellen würde 2). Als der Kayser nicht erschien, erfolgte der Bann. Die schon erbitterten, nur diese Gelegenheit suchenden Vasallen, verließen ihn, und nöthigten ihn dadurch, beym stolzen Gregor auf die erniedrigendste Art Vergebung zu suchen 3). Ganz Deutschland fiel in Verwirrung, Heinrichs Feinde erwählten einen Gegenkayser, und bekriegten ihn unter dessen Fahnen. Jeder der beyden Kayser verschwendete die Krongüter, und vergab Gerechtsame, um sich Anhänger zu verschaffen. Nach Endigung dieser Kriege, ward Heinrich in andre verwickelt, die aus eben der, durch den Pabst rege gemachten Investitur-Streitigkeit entsprangen. In solcher Lage, war Deutschland der Sitz von Anarchie, Verwirrung und überspannter Freyheit; die Berge und Hügel wurden von den Rittern mit Burgen bepflanzt, die Landstraßen von da aus beunruhigt, und die Bauern oder Nachbaren des rastlosen Ritters angefallen und beraubt 4).

Nun

1) Schmid Gesch. der Deutschen, Buch 5, Kap. 4. S. 90 f. 2) Ebend. S. 93. 114. 3) Ebend. 116 ff. 4) Ebend. Kap. 5. S. 192 ff.

Nun verschwanden die Gauen, die Grafen fiengen an sich nach den Burgen zu schreiben, wo sie ihren Sitz hatten, die Grafschaften wurden erblich, und die Grafen eigneten sich Landeshoheit zu 1).

Mitten aus dieser Unordnung gieng dennoch Deutschlands großes Glück hervor. In den schon vorhandnen Städten, ließen sich diejenigen nieder, welche einige Kunst, oder ein Handwerk verstanden, um geschwindere Abnahme zu finden; da sie aber an Geld Mangel litten, mußten sie dem Eigenthümer des Landes, dem Bischofe, oder Grafen dienstbar werden, das heißt, sich anheischig machen, ihr Handwerk auf immer nur zum Vortheil dieses Eigenthümers zu treiben. Vermöge der Verordnung Heinrichs I. mußte der neunte Mann in die Städte ziehen, wodurch die mehresten dieser Städte beständige Wohnsitze, und zugleich mehr bevölkert wurden. Handwerker und Künstler mehrten sich. Die Züge der Kayser nach Italien machten die Edlen mit neuen Bequemlichkeiten und Annehmlichkeiten des Lebens bekannt, die sie in ihr Vaterland verpflanzten, und allem Ansehen nach von dort unterrichteten Knechten über die Alpen bringen liessen, dadurch erhielten die Städte neuen Zuwachs von Künstlern und Handwerkern. Eben diese Edlen lernten in Italien Seide und andre Waaren des Morgenlandes kennen, und wünschten sie auch in ihr Vaterland gebracht zu sehen. Die Italiäner fanden bald Mittel, ihre Handlung bis nach Deutschland zu erweitern, und die Städte wurden Niederlagen dieser Waaren. Nun kamen die Harzbergwerke hinzu, und gaben der Handlung, wegen Vermehrung der edlen Metalle, neues Leben. Die Städte wurden

1) Pütter vollständ. Handbuch der deutschen Reichs-Geschichte, S. 246.

würden reicher, mit Mauern umgeben, und statt der hölzernen, mit steinernen Kirchen und öffentlichen Gebäuden geschmückt.

Noch waren die Städtebewohner, die Kaufleute, Künstler und Handwerker, Knechte; größerer Reichthum befreyte sie, durch Abkaufung, von der Leibeigenschaft. Wie, und wann eigentlich das geschehen ist, haben die Chronikenschreiber nicht der Mühe werth geachtet, aufzuzeichnen, weil sie, nach Art aller wenig denkenden, nur auf das äußere der Begebenheiten, Kriege, Schlachten und Landplagen, ihr Augenmerk richteten. Nach Aufhebung der Leibeigenschaft aber waren doch die Städtebewohner noch unter hartem Drucke; die Strasburger Handwerker mußten ihrem Bischofe, was er gebrauchte, unentgeltlich verfertigen; die Zimmerleute mußten alle Montage dem Bischofe blos für die Kost arbeiten, und früh Morgens auf dem Schloßplatze sich versammlen, um auf Anweisung von Arbeit zu warten, bis die Messe geläutet ward 1). Einiger Anfang zu dem in Deutschland neuen Bürgerstande war hiedurch gemacht; anfangs war alles Freyer und Knecht, in der Folge Edler und Knecht, das rohe Deutschland kannte, aus Mangel an Bevölkerung, und wegen Unwissenheit in allem was zur Bequemlichkeit und Annehmlichkeit des Lebens gehört, keine als Krieger, oder Edle und ihre Sclaven. Dieser neu entstehende Mittelstand, der meist vom Handel und von Künsten sich unterhielt, konnte wegen harten Druckes jezt wenig sich erheben, noch Gefühle von höherer Menschenbestimmung erlangen, und allem

1) Hegewisch Uebersicht der deutschen Culturgeschichte, S. 27 — 66.

allem Ansehen nach, wäre er auf immer in der Erniedrigung und Dummheit verblieben, hätten nicht die grossen Verwirrungen unter Heinrich IV. ihn empor gehoben.

Da die Städte jezt sichere Zufluchtsorte waren, und wegen allgemeiner Verwirrung Niemand Sicherheit genoß, selbst der Adel seine Knechte nicht überall in Gehorsam erhalten konnte: so flüchteten sich viele in die Städte, und mehrten deren Bewohner beträchtlich. Es kam hinzu, daß diese Städte, welchen vorher alle Führung von Waffen untersagt war, weil dies nur dem Adel eigen geglaubt ward, zu eigner Vertheidigung in diesen herrenlosen Zeiten Zuflucht nahmen 1). Einmal mit Waffen versehen, entzogen sie sich bald der noch übrigen Dienstbarkeit, und setzten sich in Besitz des edelsten Kleinods der Menschheit, der nie genug zu preisenden Freyheit. Durch den Beystand, welchen die volkreich gewordenen Städte diesem bedrängten Monarchen leisteten, indem sie ihm ihre Dienste anboten, und ihn wider die übermächtigen Vasallen unterstützten, erhielten Cölln und Worms diese Freyheit zuerst, hernach mehrere, auf gleichem Wege; ja sie wurden überdem mit mehreren Freyheiten von Heinrich, und seinem Nachfolger, geleisteter Dienste halber, beschenkt 2). Dahin einmal gelangt, wußten sie von ihren Herren auch dies zu erwirken, daß ihnen gestattet ward, unter sich diejenigen Einrichtungen und Gesetze zu bestimmen, welche zur bessern Betreibung der Handwerke oder Künste erforderlich schienen. Man erlaubte ihnen, besondere Gesellschaften oder Zünfte zu errichten, weil man fühlte, daß sie selbst besser

1) Schmid Gesch. d. D. Buch 5, Kap. 9. S. 251. Kap. 12. S. 318. 2) Ebendas. Kap. 12. S. 323.

besser für ihr Aufkommen, als der alles Handels und Gewerbes unkundige Herr, sorgen würden 1). Diese Zünfte erweckten und nährten, durch das gemeinschaftliche der Berathschlagungen, wie nicht minder durch den glücklichen Erfolg, des von vielen Verständigen angeordneten, den Geist der Freyheit, und tilgten allmählig den angeerbten Sclavensinn aus.

Zu mehrerer Emporbringung der Städte, trug der jezt in Gang gebrachte, unter Heinrich III. zuerst angefangene Handel auf der Ostsee, vieles bey. Deutschland, mehr kultivirt als der entlegnere Norden, fand hier Abnehmer seiner Arbeiten, und Quellen neuer Produkte zur Verführung in andre Gegenden 2). Selbst den bisher leibeignen Bauern war dieser Zeitraum durch die Kreuzzüge günstig. Da vom Zuge nach dem heiligen Lande keiner durfte abgehalten werden; so ergriffen die Bauern mit Freuden die Gelegenheit, sich in Freyheit zu setzen. Und weil nun Hände zum Ackerbau fehlten: so wurden die Dienste von den Personen auf die Güter gelegt, und diese freyen Leuten überlassen. Ueberfluß und Bequemlichkeit ward dadurch allgemeiner, und die Bevölkerung nahm zu 3).

Dies ist nun sonder Streit der erste große Schritt zur allgemeinen und höhern Aufklärung von Deutschland, wie nicht minder zu dem Ruhme, welchen es in allen Wissenschaften sich erworben hat. Wo kein zahlreicher und wohlhabender Bürgerstand ist, da kann das Licht der Wissenschaften nur wenigen scheinen, und große Talente

1) Hegewisch Uebersicht der deutschen Kulturgeschichte, S. 73.
2) Pütter ausführl. Handbuch der Reichsgeschichte, S. 214.
3) Cramers Fortsetzung Bossuets, II. p. 713.

können nicht in hinlänglicher Anzahl geweckt werden. Wo kein zahlreicher und wohlhabender Bürgerstand ist, da gebricht es dem Genie an hinreichender Aufmunterung, weil seine Werke wenige Bewunderer finden, und die Mühe, wegen geringer Verbreitung der Bücher nicht belohnt wird. Wo kein zahlreicher und wohlhabender Bürgerstand ist, da gebricht es an Künstlern und Fabriken, mithin werden Erfindungen in Wissenschaften weder gesucht, noch geachtet. Wo kein zahlreicher und wohlhabender Bürgerstand ist, da ermuntert blos der Regent das Talent, und giebt den Wissenschaften Glanz, mithin hängt alles von dessen Gesinnungen ab; die Wissenschaften haben einen furchtsamen und sklavischen Gang, und die großen Talente erheben sich nie zu der Kühnheit, die erfordert wird, den menschlichen Verstand aus der Angel seiner angeerbten Vorurtheile zu heben, und große Aussichten ihm zu eröffnen.

Gegen das Ende des eilften Jahrhunderts nahm unter der Geistlichkeit zwar die Gelehrsamkeit in Deutschland zu; aber die wahre Aufklärung gewann wenig, weil die Geistlichkeit den Vorschriften Roms sklavisch anhieng. Die übrigen Stände blieben aus Rohheit und unabläßiger Kampfsucht, gleichgültig; weshalb auch Deutschland in diesem Zeitraum noch keinen großen Weltweisen in seinen Gränzen aufstellt; die sich hervorthaten, leuchteten fremden Landen. Manche unternahmen Reisen, mit auswärtigen Gelehrten sich bekannt zu machen, und die Jugend fieng schon an, die Universität Paris zu besuchen 1).

Gregor

1) Schmid Gesch. der Deutschen, Buch 4, Kap. 9. S. 254.

Gregor VII, indem er seine Macht auf den höchsten Gipfel zu erheben bemüht war, legte unwissend zu ihrem Verfall den ersten Grund. Heinrich IV hatte eifrige Anhänger und Freunde, die mit höchstem Unwillen seine Mishandlung sahen. Die langen, aus päbstlicher Herrschsucht ihn drückenden Unfälle, erregten allgemeines Aufsehen, und man fieng natürlich an, über Begebenheiten von solcher Wichtigkeit nachzudenken. Es wurden Untersuchungen über die Gränzen der geistlichen und weltlichen Macht angestellt, es ward hierüber von vielen mündlich mit großer Lebhaftigkeit gestritten, und dieser Gegenstand dadurch in helleres Licht gesetzt. Manche kayserlich gesinnte Bischöfe, die nun einsahen, daß sie durch Gregors Plan, unter ein eisernes Joch gerathen würden, redeten laut und dreist gegen die widerrechtlichen Anmaßungen. Die Bischöfe, jezt in Gregors Hände gefallen, da ihm das Recht zugestanden war, sie nach Gefallen ein- und abzusetzen, wurden von ihren Untergebenen geringer geachtet, besonders da in Rom Geld und Gunst alles vermochten, und da sie von ihrem geistlichen Oberhaupte willkührlicher, denn zuvor, von der weltlichen Herrschaft behandelt wurden 1). Dies alles machte sie dem Römischen Hofe abgeneigt, und erweckte Betrachtungen über ihre eignen Rechte, welche die Gregorianischen Unternehmungen in ihrer häßlichen Gestalt darstellten.

Bis hieher war Deutschland ein Erbreich, vermischt mit Wahl gewesen, die Kayser hatten Einfluß genug gehabt, in ihrer Familie die Krone zu erhalten, und nur nach Abgang eines Regentenhauses, hatte die Wahl ein neues

1) Schmid Gesch. der Deutschen, Buch 5. Kap. 16. S. 420 ff

neues bestimmt. Nach Heinrich V Tode folgt eine Leere des Throns, während welcher von Seiten des Pabstes, zu einem bleibenden Wahlreiche Vorkehrungen getroffen wurden. Zugleich wurden Einrichtungen gemacht, von der Wahl alle, außer den Fürsten, auszuschließen; und diese wider alles Recht damals getroffenen Vorkehrungen, giengen aus Mangel geschriebener Gesetze, nach Verlauf längerer Zeit, in völliges Recht über 1).

Daß Deutschland zum Theil ein Wahlreich war, und von nun an blieb, auch das brachte seiner wissenschaftlichen Cultur wesentliche Vortheile. Unterdessen die Könige Frankreichs sich mit beträchtlichen Schritten dem Despotismus näherten, blieb Deutschland frey, und gewann dadurch Zeit, zu gleicher Höhe mit seinen Nachbarn sich hinauf zu schwingen. Wäre es mit Frankreich erblich geworden, dann hätte sich der Bürger- und Bauernstand nicht heraufarbeiten können; dann wären noch jezt nichts als Sclaven und Edle, mit Untermischung von wenigen Städten und freyen Bürgern. In Frankreich, wo von Alters her und früher die Bürger und Bauern zur Freyheit gelangt waren, hatte der frühere Despotismus seiner Könige weniger nachtheilige Folgen.

Wie bey der Wahl seiner Beherrscher, das vorher näher an Demokratie gränzende Deutschland, jezt aristokratisch ward; so geschahe das nemliche auch bey der Gesetzgebung. Anfangs wurden die Gesetze auf Reichstagen dem Volke zur Billigung vorgelegt, jezt nur von Fürsten gut geheißen. Also wurden die Fürsten freyer, der geringere Adel fiel in größere Abhängigkeit. Hier liegt es eben

1) Schmid Gesch. der Deutschen, Buch 6, Kap. 1. S. 61.

eben, warum Deutschland, obgleich von demselben Zustande des Faustrechts ausgehend, sich zu einem andern Staatskörper als Engelland bildete. In Engelland erhielt die oft unterbrochene Folge der Könige den Geist der Freyheit, und hinderte die vollkommene Alleingewalt; aber Engelland hatte früher Städte, und in den Städten freye Bürger. Engelland hatte nach Vereinigung der sächsischen Reiche, eine Stadt zum beständigen Wohnsitze seiner Könige, die eben dadurch volkreich ward, Begriffe von bürgerlichen Verfassungen erzeugte, und in sich einen Geist der Unabhängigkeit nährte. In Deutschland konnten die anfangs der Sclaverey unterworfenen, hernach zu sehr entfernten und getrennten Städte, jezt an der Regierung keinen Theil verlangen. Selbst die Kayser wachten, aus heimlichem Streben nach Alleingewalt, daß keine Stadt sich überhübe.

Der nun erwählte Lothar II mußte zuerst ein feyerliches Versprechen ablegen, in gewissen ihm vorgeschriebenen Stücken, die Stände nicht zu beeinträchtigen, und von dieser Zeit an wurden die Wahlkapitulationen eingeführt. Dennoch veränderte er, vorher eifriger Verfechter der Fürstenfreyheit, mit dem Stande die Gesinnungen, und richtete sein ganzes Augenmerk darauf, die Stände zu erniedrigen. Seine Verwickelung in die damals gewöhnlichen Angelegenheiten Italiens, hinderte weiteres Vorrücken in diesem Plane 1).

Die Geschichten der folgenden Kayser enthalten von nun an nichts, als endlose Streitigkeiten und Kriege in Italien, um die von den Päbsten aus Eifersucht stets aufgewiegelte Lombardey, sich unterwürfig zu machen; in Italien

1) Schmid Gesch. der Deutschen Buch 6. Kap. 1. S. 11, 17.

Italien sich mehr und mehr zu vergrößern; vielleicht gar durch Italien Deutschland zu unterjochen. Wozu sich denn auch die Kreuzzüge gesellten, so daß die kaiserliche Gewalt in Deutschland mehr und mehr abnahm, und die päbstliche wuchs; daß im Reiche durch innere Unruhen alles umgekehrt ward, und die Cultur geringe Fortschritte machen, die Wissenschaften nur in sehr engem Kreise eingeschlossen bleiben konnten. Innocentz III. wagte es, in Deutschland die Inquisition einzuführen, und ließ sich von Otto IV. Beystand zur Ausrottung der Ketzerey und des Irrthums versprechen 1).

Auch für Deutschlands Aufklärung hatte die Einführung des Römischen Gesetzbuchs heilsame Folgen, die erst im folgenden Jahrhunderte sich deutlich zu Tage legten. Vor Friedrich I. waren Zweifelsohne die Römischen Gesetze schon einigermaßen bekannt: zu Abfassung der Urkunden bediente man sich vor ihm schon kundiger Männer, unter dem Namen der Notarien. Diese Notarien wurden anfangs nur aus Italien geholt, als wo sich nothdürftige Kenntniß von Rechten und rechtskräftigen Aufsätzen von alter Ueberlieferung her, noch erhalten hatte. Sie brachten einige Kenntniß römischer Gesetze nach Deutschland, daher schon Wippo, hundert Jahre vor Friedrich I, seine Landsleute ermunterte, nach dem Beyspiele der Italiäner, die Gesetze zu studieren. Als nun größere Bevölkerung ausführlichere Gesetze nothwendig machte, und besonders die Kayser in ihren steten Streitigkeiten mit dem Pabste, der Rechtswissenschaft bedurften; als ferner die Kayser in den Römischen Gesetzen Bestätigung ihrer gewünschten Allein-
herr-

1) Schmid Geschichte d. Deutschen, Buch 6. Kap. 6. S. 214.

herrschaft fanden: begünstigten sie die Aufnahme des Römischen Rechts; und die Richter nahmen es, mehrerer Bestimmtheit halber, gern auf 1). Dadurch ward auch in Deutschland ein neuer Weg zu Ansehen und Ehren auf der Bahn der Wissenschaften eröffnet, und der Eifer nach höhern Kenntnissen angefacht.

Achtes Hauptstück.

Philosophen des eilften und zwölften Jahrhunderts.

Der aus dem Schlafe wieder erwachende Verstand, zeigte sich in Italien zuerst wirksam; hier fieng man zuerst an, über Gegenstände der Philosophie von neuem nachzudenken; aber freylich, was der Verstand aus eigner Kraft hervorbrachte, war geringfügig, und gleichsam Spielwerk, wie Untersuchungen zu seyn pflegen, womit sich in der Jugend der eben zur Regsamkeit gelangte Verstand beschäftigt. Peter Damian, ein Cardinal, und damals hochberühmter Mann, mag mit seinem Beyspiele dies belegen. Er war zu Ravenna 1006 gebohren, verlohr seinen Vater frühzeitig, und gerieth dadurch in solche Dürftigkeit, daß er seines Bruders Schweine hüten mußte. Sein zweyter Bruder jedoch erbarmte sich seiner, und gab ihm bessere Erziehung, und Unterricht. Selbst mit Kenntnissen ausgerüstet, theilte er andern das Erworbene mit, und gelangte dadurch zu Reichthum und Ehre; ein Beweis, daß in

1) Hegewisch Uebersicht der Kulturgeschichte Deutschlands, S. 126 ff.

in Italien Kenntnisse eifrig gesucht, und Männer von Einsichten, ihrer Würde gemäß, belohnt wurden; daß also die Aufklärung beträchtliche Fortschritte schon gemacht hatte. Damian widmete sich, unbekannt warum, auf einmal dem Klosterleben, und zeichnete sich auch hier so aus, daß Pabst Nikolaus II ihm das Bißthum Ostia nebst dem Cardinalshute aufdrang. Sein Eifer für die Verbesserung der damals höchst verdorbenen Sitten der Geistlichkeit, zog ihm deren Haß zu, und nur nach strenger Buße erlangte er vom Pabst Alexander Erlaubniß, in seine Abtey zurückzukehren. So hart ahndete damals die Hierarchie jeden Widerspruch! So sehr war sie bemüht, ihre unumschränkte Gewalt zu bevestigen! Peter Damian starb im Jahre 1072 1).

Alle Philosophie war damals aufs engste an die Theologie geknüpft; wie sie bey den Arabern ihr Aufleben der Arzneykunde, so verdankte sie es bey den Abendländern der Gottesgelahrtheit; daher betreffen die ersten Untersuchungen des wieder auflebenden Verstandes, Gegenstände der Gottesgelahrtheit. Gottes Allmacht, wie sie damals die Theologie lehrte, war der Vernunft geradezu entgegen, darum ward sie früh ein Stein des Anstosses, und die Theologen hatten lange und harte Kämpfe, gegen die sich wieder regende Vernunft zu bestehen. Die Allmacht, meinte der blinde Köhlerglaube, könne alles, könne selbst das Widersprechende; die Vernunft sträubte sich, und sträubte sich lange vergebens. Sollte wol, flüsterte sie damals ihren Freunden ins Ohr, sollte wol die Allmacht eine

1) Hambergers Nachrichten von d. vornehmsten Schriftstellern, 3r Band. S. 271.

eine gefallene Jungfer, wieder Jungfer machen können? Sollte sie wol das Geschehene, ungeschehen machen können? Peter Damian entgegnet mit allen Theologen, das kann sie; wer das Gegentheil behauptet, widerspricht der Allmacht, und ist ein Ruchloser. Dies klar zu machen, gelingt ihm nicht; aber, mit einem langen sinnlosen Gerede die Gegner zu betäuben, das gelingt ihm freylich 1).

Die Alexandrinischen Begriffe waren in die Theologie tief verwebt; auch Damian ist von ihnen durchdrungen. Gottes Allgegenwart beschreibt er vollkommen Neu-Platonisch so: Gott füllt allen Raum, ohne jedoch durch seine Theile des Raums Theile zu füllen; Gott ist überall ganz 2). Auf gleiche Art redet er auch von der göttlichen Erkenntniß; sie sieht verschiedenes, nicht mit verschiedenem, sondern Vergangenes sowol als Künftiges, mit einem einfachen Blicke, nicht verwirrt, oder dunkel, sondern deutlich 3). Daß dies alles mehr nachgebetet ist, als durchgedacht, lehrt die Abwesenheit aller Beweise, und Erläuterungen. Der Folgezeit ward dies ein Text, worüber an seinem Orte die mancherley Auslegungen werden beygebracht werden. Von Aristotelischer Philosophie findet sich bey Damian keine Spur.

Mit Damian, nur ein wenig später gebohren, lebte einer der größten Denker dieses Jahrhunderts, und einer der vornehmsten Beförderer der auflebenden Wissenschaften, Anselm Erzbischof zu Canterbury (Cantuariensis). Auch er war in Italien zu Aosta, im Piemontesischen 1035, gebohren.

1) Petr. Damian de Dei omnipotentia epist. in de la Bigne Appendice Bibl. St. Patrum p. 486 sq. 2) Ibid. p. 491. 3) Ibid. p. 491. 492.

bohren. Seinem frühen Wunsche, den Mönchsstand zu ergreifen, widersetzte sich sein Vater, ein angesehener Edelmann, und Anselm verfiel, aus Mißmuth, in mancherley Ausschweifungen, die ihm des Vaters unversöhnlichen Haß zuzogen. Er verließ deshalb sein Vaterland, und nachdem er einige Jahre in Frankreich umher geirrt war, kam er in das berühmte und gelehrte Kloster Bec in der Normandie, wohin Lanfrancs Ruhm ihn eingeladen hatte. Im 27ten Jahre nahm er jezt die Mönchskleidung an, und that darin mit solcher Schnelligkeit und solchem Ruhme sich hervor, daß er nach Lanfrancs Beförderung zum Abbt des heil. Stephanus in Caen, ihm als Prior folgte. Ganz den Wissenschaften ergeben, wandte er allen Fleiß auf Erhaltung und Vermehrung des Rufes seiner Klosterschule, und bemühte sich aus allen Kräften, in die Religion mehr Vernunft und Nachdenken zu bringen. Er hielt es für Nachläßigkeit und Trägheit, nachdem man die Wahrheiten der Religion mit festem Glauben angenommen habe, nicht nach dem Verstande, und der deutlichen Einsicht des Geglaubten zu streben. Vom Prior stieg Anselm zum Abbt seines Klosters, und erwarb sich auf einer Reise nach Engelland in Angelegenheiten des Klosters, daselbst Hochachtung; und diese verschafte ihm mehrere Jahre hernach, ohnerachtet seines Widerstrebens, das Erzbißthum von Canterbury. Auch in dies Land trug Anselm die Fackel seiner höhern Einsichten, und beförderte in Engelland die Ausbreitung der Vernunft. Er ward in die damaligen Streitigkeiten der Könige mit der Geistlichkeit und dem Pabste verwickelt, und nachdem er mancherley Verdrießlichkeiten erduldet hatte, starb er 1109 1). Im Schreiben war

1) Hambergers Nachr. 4r Band S. 34.

war Anselm unermüdet, und hinterließ mehrere Bücher, die schon damals, noch mehr aber hernach, fleißig gelesen wurden, und zur Richtung, welche nach ihm die Wissenschaften nahmen, vieles beytrugen. Die nächstfolgende Generation der Philosophen und Theologen, beruft sich auf Anselms Aussprüche, als auf unwidersprechliche Wahrheiten.

Auch Anselm bemüht sich nur in so fern um Philosophie, als durch sie der Theologie helleres Licht aufgesteckt wird; auch ihm ist die Weltweisheit noch nichts, seiner selbst wegen Wissenswerthes. Augustin ist ihm der Philosoph aller Philosophen, und er versichert ausdrücklich, nichts gesagt zu haben, was mit dessen Lehre nicht übereinstimmt 1). Sein tief dringender Verstand aber klebt nicht am todten Buchstaben, er erblickt manches, was Augustin aus zu großer Schnelligkeit übersah.

Gottes Daseyn beweißt Anselm a priori, ohne von einem Beweise a posteriori das geringste zu erwähnen, so daß es fast scheinen sollte, er habe einen solchen Beweis gar nicht gekannt. Diesem Beweise giebt er verschiedene, und zwar bündigere Wendungen, als er vor ihm gehabt hatte.

1) Es giebt eine zahllose Menge von Gütern, das ist, guter Dinge. Wodurch sind diese es? Ueberall wo mehrere Dinge eine gemeinsame Beschaffenheit besitzen, kommt diese, nebst der Benennung, ihnen nur durch Eins, in ihnen allen dasselbe, zu; was gerecht ist, ist es nur durch Gerechtigkeit, also was gut ist, ist es nur durch das Gute.

Durch

1) Anselm Cantuariens Opp. T. III. Colon. 1573 in praefat. Monologii.

Durch dies also ist alles übrige gut, es selbst aber gut durch sich selbst, mithin ist unter allem nichts ihm gleich, es ist das höchste Gut. Eben dies Wesen demnach ist auch das allerhöchste, allergrößte: denn von keinem wird es übertroffen. Was groß ist, ist es gleichfalls nur durch dies an sich selbst große. Also existirt ein Wesen, unter allen das größte, beste und erhabenste. Seine Einheit thut auch folgender Beweis dar: was existirt, existirt entweder durch Etwas, oder durch Nichts; lezteres ist ungereimt, also ersteres wahr. Also muß das, wodurch alles ist, entweder Eins oder mehreres seyn. Wenn mehreres, dann beziehen sich diese auf Eins, oder sie sind, jedes durch sich selbst, oder durch einander. Im ersten Falle sind sie nicht durch mehrere, sondern durch eben das Eine, worauf sie bezogen werden. Im andern giebt es eine Existenz, eine Kraft, vermöge welcher alle durch sich selbst sind, mithin sind sie durch diese. Der lezte Fall ist sichtbar ungereimt, weil nichts durch das seyn kann welchem es das Seyn giebt, hier aber jedes einem andern zugleich das Seyn gäbe, und von demselben wieder nähme. Dies Eine also ist durch sich selbst, alles andere ist durch es, es ist das höchste und erhabenste 1).

Die Platonische Abkunft ist diesem Beweise auf die Stirne gedrückt; das Gute ist gut durch Güte, das Gleiche gleich durch Gleichheit, lehrte schon Plato, und verstand darunter theils, daß einem Subjekte ein Prädikat zukommt, weil dessen Begriff in ihm gefunden wird; theils aber auch, daß dieser abstrakte Begriff vom Prädikate, Grund und Ursache des konkreten Prädikats im konkreten Subjekte ist.

Anselm

1) Anselm. Cantuar. Monolog. c. 1-3.

Anselm unterscheidet die Zweydeutigkeit dieses anfangs einfach scheinenden Satzes nicht, und nimmt mit dem wahren Sinne, den unwahren, oder wenigstens unerwiesenen, ohne Bedenken auf. Aus dem wahren folgt zu Anselms Gunsten nichts; aus dem unwahren fließt zwar, was er verlangt, aber denn steht diese Folgerung auf sehr unsichern Stützen. Auch hieraus ist ersichtlich, daß die erste Philosophie im Abendlande, durch die Kirchenväter, und besonders Augustin, die Alexandrinische blieb, und die Vernunft auf dem Wege der Untersuchungen a priori weiter fortschritt.

II) Es giebt Dinge von verschiedenem Grade der Vollkommenheit, fährt Anselm, nach Anleitung einiger Kirchenschriftsteller fort: Holz ist schlechter denn ein Pferd, ein Mensch hingegen besser denn ein Pferd. Demnach muß unter den Substanzen eine seyn, die an Vollkommenheit alle übertrift: denn giengen diese Grade endlos fort; so würde der Substanzen Zahl unendlich seyn, welches ungereimt ist. Das höchste Wesen nun ist entweder Eins, oder mehrere, und zwar einander gleiche. Nimmt man dies leztere: so sind sie gleich durch Eins und dasselbe, und dann ist dies entweder sie selbst, oder etwas von ihnen verschiedenes. Im ersten Falle, ist dies Wesen Eins, weil das, wodurch sie gleich gesetzt werden, Eins ist. Im andern Falle sind sie geringer als das Wesen, wodurch sie gleich sind; also ist doch nur Eins das höchste. Demnach existirt ein Wesen, durch sich selbst das höchste, durch welches alle übrigen sind 1).

Auch hierin war Augustin voran gegangen, jedoch nicht mit solcher Bündigkeit. Zugegeben, daß unter allen exi-

1) Anselm. Cantuar. Monolog. c. 4.

existirenden Dingen Eins das vollkommenste ist, so folgt noch nicht, daß kein vollkommneres möglich ist. Und wenn das nicht: so müßte auch ein sehr unvollkommenes, als Gottheit anerkannt werden. Auch die Einzigkeit dieses Wesens leidet noch manche Bedenklichkeit; man nehme, sie seyn gleich durch sich selbst: dann ist diese Gleichheit nur durch Abstraktion von ihnen trennbar, mithin folgt die Einzigkeit der Substanz nicht. Mehrere Dreyecke sind gleich durch einerley Größe; ist darum diese Größe eine von den Dreyecken substantiell verschiedene Einheit?

III) Anselm giebt seinem Beweise noch eine Wendung, und zwar diejenige, worunter er in der Neuern Philosophie wieder aufgeführt, und mit Beyfall von den größten Männern ist aufgenommen worden. Wir haben einen Begriff von einem Wesen, über welches kein vollkommeners sich denken läßt; auch der Gottesleugner versteht diese Worte, und bezeugt dadurch, einen Begriff vom vollkommensten aller Wesen zu haben. Daraus folgt, daß ein solches Wesen nicht blos im Verstande, sondern auch in der That und Wahrheit vorhanden ist. Leugnet ihr das, so müßt ihr zugeben, daß unter den existirenden Dingen ein vollkommeneres sich denken läßt, daß mithin, falls das vollkommenste nur im Verstande befindlich ist, es nicht das vollkommenste ist, welches ins Angesicht sich widerspricht. Also existirt ein Wesen von höchster möglicher Vollkommenheit 1).

Diese Folgerung hat zwar Neuheit, und zeugt von großem Tiefsinne; aber am Ende ist sie doch nur blendend. Wer das Daseyn eines vollkommensten Wesens leugnet, ist

1) Anselm. Cantuar. Prosolog. c. 2.

ist nur denn gezwungen, sich zu widersprechen, wenn er zugleich endlosen Fortgang in der Vollkommenheit existierender Wesen annimmt. Anselm fühlte so etwas sonder Zweifel, darum fügt er anderswo eine sehr scharfsinnige Ergänzung hinzu. Es ist mehr, zugleich im Verstande und in der That, als blos im Verstande vorhanden zu seyn. Wofern also das vollkommenste Wesen blos im Verstande existiert; so ist ein anderes zugleich außer dem Verstande befindliches noch vollkommener, also das vollkommenste, nicht das vollkommenste 1).

Und nun lautet der Schluß kurz so: das allervollkommenste Wesen muß existiren, weil es nicht das allervollkommenste ist, sobald es nicht existiert. Nun aber ist ein allervollkommenstes Wesen denkbar, also existiert es. Dieser Beweis ist rein a priori, in seinen Folgerungen richtig verknüpft, nur in einem Stücke noch mangelhaft. Dem Ausdrucke vollkommenstes Wesen, hängt freylich ein Begriff an, aber ein dunkler und verworrener, so lange er nicht nach allen Theilen genau bestimmt und untersucht wird. Darum enthält er vielleicht einen geheimen Widerspruch; ein viereckter Kreis scheint auch etwas zu seyn, so lange man nicht die Vorstellungen entwickelt hat. Daraus also, daß wir mit dem Ausdrucke einen Begriff verbinden, ihn nicht gleich sinnlos finden, erhellt noch nicht, daß er etwas, in der That denkbares und mögliches bezeichnet. So hatte vor Anselm keiner geschlossen, mithin gebührt ihm das Verdienst, diesen Beweis zuerst entwickelt, und in bündige Gestalt gebracht zu haben; das Verdienst, Gründer einer Naturtheologie a priori zu seyn.

1) Anselm. Cantuar. pro insipiente, p. 35.

Dieses ersten aller Wesens nothwendiges Daseyn, folgert Anselm aus dem Begriffe klar und richtig, nur nach damaliger Ungeübtheit in metaphysischer Sprache, etwas schwerfällig, und mit Umschweifen. Den Nachtheil brachte doch offenbar wol der Gebrauch einer fremden, und dazu nur in geringem Umfange bekannten, auch zu metaphysischen Untersuchungen nie gebildeten Sprache, der Philosophie, daß sie in unnöthige Dunkelheiten und Verworrenheiten der Begriffe verstrickt, mithin im schnellen Fortgange aufgehalten ward. Dies höchste Wesen, fährt Anselm fort, ist nothwendig Etwas, also existiert es nicht durch Nichts, weil es undenkbar ist, daß Etwas durch Nichts, Etwas sey. Daher ist dies Wesen auch nicht aus Nichts, weil es entweder durch sich, oder durch ein anderes, aus Nichts seyn müßte; durch sich kann es das nicht, sonst wäre es, ehe es war, weil das wodurch etwas ist, vor dem hergeht, welches durch dies ist. Durch ein anderes kann es das auch nicht, weil es dann diesem unterworfen, geringer als dies, mithin nicht das höchste seyn würde. Demnach ist es auch nicht durch ein anderes, das Ursache, noch aus einem andern, das Materie wäre. Auch ist es nicht so durch sich, daß es sich selbst hervorgebracht hätte, oder sich selbst Materie gewesen wäre. Es besitzt sein Daseyn so, daß in ihm Wesen und Existenz eines und dasselbe sind, wie Licht und leuchten wesentlich einerley sind 1).

Auch Gottes übrige Eigenschaften leitet Anselm aus der höchsten Vollkommenheit zuerst bestimmter her, als vor ihm die Philosophen, und erwirbt sich dadurch das Ver-

1) Anselm Cantuar. Monologium c. 5.

Verdienst, das Princip a priori mehr ans Licht gebracht zu haben. Was in unbestimmtern Ausdrücken Plato und Augustin zum Grunde legten, das führt Anselm auf bestimmtere Begriffe zurück. Ist Gott das vollkommenste Wesen, so kann kein Gut ihm mangeln; so besitzt er alles, was besser ist zu besitzen als nicht zu besitzen 1).

Die Schöpfung aus Nichts folgert Anselm aus seinen Grundsätzen besser, als vor ihm alle. Gott allein ist selbstständig, also alles was Er nicht ist, hat keine Selbstständigkeit, und existiert durch etwas außer ihm 2). Woher nun dies? Aus Materie bestehen freylich die Körper in der Welt; aber diese Materie, woher? Aus sich selbst als aus Materie kann sie nicht seyn, denn was als Materie aus sich ist, ist später denn diese Materie, nun aber ist nichts später als es ist. Auch ist nichts, außer Gott, aus sich. Aus Gott gleichfalls nicht, weil sonst das höchste Wesen verringert und verdorben werden könnte. Also aus keiner Materie, das heißt aus Nichts; Gott hat aus Nichts die Materie hervorgebracht 3).

Dieses Beweises Hauptstärke besteht, meines Erachtens, darin, daß außer Gott nichts selbstständiges vorhanden ist; und hierin eben ist ein geheimes, noch lange hernach unbemerktes Versehen eingeschlichen. Gott ist freylich allein selbstständig in dem Sinne, daß aus seinem Wesen sein Daseyn folgt; wie aber, wenn noch andre Arten von Selbstständigkeit wären? Wie wenn auch dem Ewigkeit zukäme, welches zwar nicht das vollkommenste, aber doch als entstehend, oder entstanden, unmöglich wäre?

 Hin-

1) Anselm. Proslog. c. 5. 2) Ibid. 3) Anselm. Cantuar. Monolog. c. 6.

hinlänglicher Grund der Ewigkeit wenigstens ist, daß die Entstehung eines Dinges unmöglich ist.

Aus dem alten Satze, aus nichts wird Nichts, mußte Anselmen sich hier nothwendig ein Zweifel entgegenstellen; welchen er so vorträgt: Woraus etwas wird, das ist Ursache des aus ihm werdenden: ist also aus Nichts Etwas worden; so ist das Nichts dessen Ursache. Nun aber kann nicht Ursache eines Dinges seyn, was gar nicht ist, daher kann auch aus Nichts, nichts hervorgebracht seyn. Das Nichts bezeichnet entweder etwas, oder nicht etwas; im ersten Falle ist alles aus Nichts worden, im andern kann aus dem was gar nichts ist, nichts werden. Demnach muß alles aus Etwas werden, und es ist falsch, daß das höchste Wesen alles aus Nichts hervorgebracht hat 1).

Diese Folgerung abzuwehren, weil sie dem Begriffe des höchsten Wesens nachtheilig schien, indem dadurch mehr denn ein ewiges Wesen festgesetzt wird, strengt sich Anselm an, den Schluß zu entkräften. Auch hierin leuchtet er allen Nachfolgern vor, und zeigt zuerst, wie der Gegner müsse entkräftet werden. Wenn wir sagen, aus Nichts sey Etwas worden, verstehen wir darunter einmal, es sey gar nicht geworden. Der Schweigende wovon redet er? von nichts, das ist, er redet gar nicht. Zweytens verstehn wir, das Nichts selbst sey etwas worden, welches falsch ist, und offenbar ungereimt. Drittens, es sey zwar hervorgebracht, aber es sey nichts, woraus es hervorgebracht wäre. Wenn ein Mensch ohne Ursache traurig ist, sprechen wir, er ist über nichts traurig. Gott hat aus Nichts alles hervorgebracht, hat diesen nemlichen Sinn,

1) Anselm. Cantuar. Monolog. c. 7.

Sinn, und bedeutet was die Redensarten bedeuten, aus einem Armen ist ein Reicher worden, das ist, der vorher Arme ist reich worden; was vorher nichts war, ist Etwas worden 1).

Anselm und seine Nachfolger hatten hiedurch den Einwurf gänzlich gehoben, die Vernunft aber fühlt sich nicht vollkommen befriedigt. Der Einwurf war: wofern Gott aus Nichts alles hervorgebracht hat, ist das Nichts Etwas worden; die Antwort ist, nein; das folgt nicht, sondern nur, daß nach dem Nichts Etwas worden ist. Es scheint doch immer, als ob das Nichts selbst Etwas wird, sobald nach dem Nichts Etwas wird.

So etwas schwebte auch Anselmen vor, weswegen er hinzufügt: vor dem Schaffen war das Geschaffene nicht in allem Betracht nichts, es war nur nicht, was es jezt ist. Nach der Vernunft nemlich kann keine Ursache etwas hervorbringen, ohne dessen Bild, oder Begriff, vorher zu haben. Das Geschaffene also war vor der Schöpfung im göttlichen Verstande, und in sofern Etwas; es war aber nicht außer Gott existirend, und in so fern Nichts 2). Daß hier ein neuer Stein des Anstosses hergewälzt wird, ahndete der wackere Anselm nicht; wie kann ein bloßer Begriff ein bloßes Muster, ohne einen Stoff, worin es sich darstellt, etwas außer dem Verstande befindliches werden? Wie kann ein bloßer Akt des Denkens und Vorstellens, in einen Akt des Anschauens, und äußerlich Empfindens, übergehen? Nach allen unsern Einsichten und Erfahrungen, ist das schlechterdings unmöglich.

Von

1) Anselm. Monolog. c. 8. 2) Ibid.

Von hier gleitet Anselm in die Dreyeinigkeitslehre, nach Alexandrinischen Grund-Ideen hinüber, und sucht auch sie aus bloßer Vernunft herzuleiten. Vor der Schöpfung waren in Gott Ideen, Formen aller hervorzubringenden Wesen. Diese Ideen im Verstande betrachtet, sind ein geheimes Reden, sind geheime Worte (locutio, verbum) von den Ideen der Menschen wesentlich darin verschieden, daß die menschlichen, um realisirt zu werden, Materie und Werkzeuge erfordern, die göttlichen nichts davon voraussetzen, um außer Gott Würklichkeit zu bekommen 1). Da aber das höchste Wesen durch sich selbst alles hervorgebracht hat: so erhellt leicht, daß dies sein Wort, oder sein Verstand, es selbst, oder sein Wesen ist 2). Gleichermaßen ergiebt sich auch, daß alles von ihm erschaffene, nur durch dies Wort fortdauert, und erhalten wird 3). Wo folglich das höchste Wesen nicht ist, da ist nichts, also ist das höchste Wesen in allem, alles aus ihm, in ihm, und von ihm 4). Auf ähnliche Art, nur in der Herleitung etwas verschieden, sprechen die Alexandriner vom Verstande, als einem besondern Princip in der Gottheit. Im Beweise vom Daseyn dieses Verstandes, wird Anselm die verborgene Erschleichung nicht inne; um mit Verstand zu handeln, müssen freylich Ideen seyn; aber daß Gott mit Verstand alles dargestellt hat, ist von ihm nicht erwiesen worden. Eben so erblickt man auch hier die Lehre, daß die Erhaltung nichts ist, als eine fortgesetzte Schöpfung.

Damit die Eigenschaften Gottes erkannt, und einleuchtend bewiesen werden, bedient der vortreffliche Anselm sich

1) Anselm. Monolog. c. 10. 2) Ibid. c. 11. 3) Ibid. c. 12. 4) Ibid. c. 13.

sich der nemlichen Methode, welche noch jezt alle befolgen, die den Beweis a priori zum Grunde legen, nur haben die Grundsätze bey ihm noch nicht alle Bestimmtheit und Deutlichkeit, welche folgende Jahrhunderte ihnen gegeben haben. Was existiert, sagt er, ist entweder so beschaffen, daß es überhaupt, und ohne alle Einschränkung besser ist, denn sein Gegentheil; oder so, daß es nur in gewisser Rücksicht sein Gegentheil übertrift. Ohne alle Rücksicht ist Etwas besser denn nichts, weise, als nicht weise. Obgleich ein Gerechter nicht weiser, besser scheint, als ein nicht Gerechter weiser; so ist doch an sich weise besser als nicht weise, weil an sich alles nicht weise, weniger ist, als das weise, und das nicht weise besser seyn würde, wenn es weise wäre. Eben so ist überhaupt wahr besser denn nicht wahr, gerecht besser denn nicht gerecht, lebend besser als nicht lebend. In gewisser Rücksicht aber ist von manchem das Negative besser denn das Positive, z. B. nicht Gold besser als Gold, einem Menschen ist besser nicht-Gold, als Gold seyn, obgleich einem andern besser ist Gold, als nicht-Gold seyn. Von diesem letzten kommt dem höchsten Wesen nichts, nur allein das erstere kommt ihm zu. Daraus folgt, daß er lebend, weise, gerecht, allmächtig, seelig, ewig, überhaupt das alles seyn muß, von dem es besser ist daß es sey, als daß es nicht sey 1).

Diese Untersuchung war zu Anselmus Zeiten fast ganz neu, und eben darum gebricht es ihm an den passendsten Ausdrücken. Er will die Regel suchen, wodurch bestimmt wird, welche Dinge als göttliche Eigenschaften können angenommen werden, und da führt ihn seine Grundidee, daß Gott das höchste Wesen ist, vom rechten Wege ein wenig

1) Anselm. Cantuar. Monolog. c. 14.

wenig ab, weil in der Sprache das Abstraktum fehlt, wodurch alles höchste in den Prädikaten bezeichnet wird. Dachte er das höchste Wesen zugleich als das vollkommenste: dann war der Ausweg leicht, und die Folge klar, daß alles, was wahre Vollkommenheit ist, Gott beygelegt werden muß. Außerdem mangelten ihm auch die Ausdrücke und Begriffe des Positiven und Negativen, welche in diese Untersuchung Licht und Bestimmtheit bringen müssen. Daher die Dunkelheit seines Vortrages. So viel sieht man jedoch bald, er will dem ersten der Wesen alles beygelegt haben, was wahre Vollkommenheit, oder Realität ist; obgleich er den Begriff davon nicht hinlänglich bestimmt.

In Gott, hieß es oben, sind alle Dinge, und Gott ist in allen, er ist in allen Zeiten; dies, da es manchen Schwierigkeiten ausgesetzt ist, erfordert genauere Auseinandersetzung. Entweder ist Gott überall und stets, oder irgendwo, und zu einer gewissen Zeit ausschließlich, oder nirgends und nie; das heißt, entweder in allen Orten und Zeiten, oder in einigen, oder in keinen. Das leztere ist offenbar falsch, weil dadurch sein ganzes Daseyn aufgehoben würde. Das zweyte nimmt gleichfalls die Vernunft nicht an, weil dann ein Ort und eine Zeit seyn würde, wo nichts wäre, da ohne Gott nichts ist. Nun aber sind Zeit und Ort selbst Etwas, mithin führte auch dies auf einen Widerspruch. Gott demnach ist in allen Zeiten und Orten 1).

Wenn dies: so ist er entweder ganz in allen Orten und Zeiten, oder jeder Theil in einem eignen Orte, einer eignen Zeit. Wer das leztere wählt, muß zugestehen, daß Gott

1) Anselm. Cantuar. Monolog. c. 19.

Gott Theile hat, welches die höchste Einfachheit der göttlichen Natur zerstört. Nimmt man das erstere, dann muß man sagen, Gott ist auf einmal in allen Zeiten und Orten, und in jeden einzelnen Theilen ganz; mithin sind so viele Ganze der Gottheit, als einzelne Orte und Zeiten 1). Anselms heller und tief eindringender Verstand führt ihn hier gerade auf das, was der Alexandrinischen Erklärung göttlicher Allgegenwart am stärksten entgegensteht. Sonder Zweifel ist man begierig zu sehen, wie er diesen äusserst fest von ihm selbst geschürzten Knoten lösen wird. Nur von solchen Dingen, spricht er, gelten diese Schlüsse, die des Ortes Ausdehnung, und der Zeit Länge nicht überschreiten, von diesen kann keins zugleich ganz in verschiedenen Orten und Zeiten seyn. Die aber diese Bedingung nicht haben, von denen gilt auch die Folgerung nicht. Nur das ist an einem gewissen Orte, dessen Ausdehnung der Ort umspannt, und das in einer Zeit, dessen Daseyn die Zeit begränzt; was folglich von keinem Orte und keiner Zeit umschlossen wird, das ist, in keinem von ihnen, kein Ort ist sein Ort, keine Zeit, seine Zeit. Das höchste Wesen, erhaben über alles von ihm hervorgebrachte, ist den Bedingungen der Zeit und des Ortes nicht unterworfen. Da nun ferner nur das Theile hat, was in Ort und Zeit eingeschlossen ist; so kann hiervon auf Gott kein Schluß gelten; er also ist zugleich allen Orten und Zeiten gegenwärtig, ohne deshalb Theile zu haben; er ist in keinem Orte, in keiner Zeit, weil er von keinem umschlossen wird; er ist in allem Orte und aller Zeit, weil alles was ist, von ihm in Nichts zurückzufallen gehindert wird, weil er keine Verschiedenheiten des Ortes und der Zeit in sich enthält 2).

Die

1) Anselm. Monolog. c. 20. 21. 2) Ibid. c. 22.

Die Lösung des Knotens beruht hier darauf, daß Gott den Bedingungen der Zeit und des Ortes nicht unterworfen ist: und dies wieder darauf, daß er als ihre Ursache, über sie erhaben ist. Diese Folgerung dürfte schwerlich befriedigend erfunden werden. Aus der höhern Vollkommenheit der Ursache, darf man da ihre wesentliche Verschiedenheit von allem Gewirkten herleiten? Gott ist Ursache alles Daseyns, kommt ihm darum das Daseyn nicht zu? Ist er darum von allen Bedingungen des Daseyns frey? So hätte also Anselm den Knoten mehr Alexandrisch zerhauen, als Oedipisch gelößt. Darin aber hat er dennoch Verdienst, daß er den Nachfolgern eine viel, und noch jezt von manchen gebrauchte Lösung an die Hand gegeben, und Gott von allen Bedingungen der Sinnlichkeit frey gesprochen hat. Ob dies im Grunde Lösung ist, oder Zerhauung, wird noch gestritten, und kann mit nicht unerheblichen Gründen bestritten werden; wovon anderswo bessere Gelegenheit zu reden sich finden wird.

Daraus, daß Gott allen Zeiten ganz gegenwärtig ist, arbeitet Anselm seine Unveränderlichkeit, und die Abwesenheit aller Succeßion in ihm, auf neue Art hervor. Gott als ganz in allen Zeiten, kennt keine Vergangenheit und Zukunft, was ihm gegenwärtig ist, hat Unveränderlichkeit. Nun ist seine Ewigkeit sein Wesen, also folgt aus deren Unveränderlichkeit, seines Wesens Unveränderlichkeit. Sein Daseyn ist auch sein Leben, also besteht seine Ewigkeit in einem gränzenlosen, auf einmal ganz vorhandenem Leben. Daher verändern in ihm die Accidenzen sich nicht, solche nemlich, die eine Veränderung der Substanz bezeichnen, denn Relationen können abwechseln, ohne Veränderung der Substanz 1).

Auch

1) Anselm. Cantuar. Monolog. c. 24.

Auch hier folgt Anselm den Alexandrinern, jedoch nicht ohne über ihre Behauptungen selbst gedacht zu haben. In diesen Folgerungen aber geht er offenbar zu raschen Schrittes einher, und erwägt nicht, daß die Gegenwart Gottes in allen Zeiten, alle Veränderungen in ihm nicht ausschließt; einiger Bestimmungen Abwechslung hindert die Substanz nicht, ganz allen Zeiten gegenwärtig zu seyn. Unsre Seele ist heute so ganz als morgen, wenn sie gleich heute etwas empfindet, was morgen nicht empfunden wird.

Auch an dem gleich hierauf angehängten erkennt man den auf dem Wege der Alexandriner wandelnden; diese lehrten, Gott sey über das existierende, über das Ens erhaben, keine Benennung sey ihm eben darum angemessen. Anselm behauptet, ihm komme der Name Substanz eigentlich nicht zu, weil alle Substanz Accidenzen hat, und in allen die Accidenzen wechseln 1). So hat man noch lange hernach gelehrt: wie man endlich aus diesem Labyrinthe sich hervorgearbeitet hat, wird die Folge zeigen.

Was ist, ist entweder Geist, oder Körper; der Geist ist edler denn der Körper, also ist Gott ein Geist; von andern Geistern jedoch durch Untheilbarkeit in allem Sinne unterschieden. Gott besteht aus keinen Theilen, hat keine Accidenzen, ist also frey von aller Zusammensetzung 2). Vergleicht man ihn mit andern Dingen: dann ist nur Er wahrhaftig, alles andere ist nicht; ihm kommt ein Daseyn ohne alle Einschränkung, ein reines; allen andern, ein Daseyn mit Zusätzen, ein unreines zu 3). Auch hier geht Anselm auf dem von den Alexandrinern gebahnten Wege, nach

1) Anselm. Cantuar. Monolog. c. 25. 2) Ibid. c. 26. 3) Ibid. c. 27.

nach Augustins Anleitung einher. Der Beweis für Gottes geistige Natur hat zwar Neuheit, aber geringe Bündigkeit, weil der Vorzug der Geistigkeit vor der Körperlichkeit von Anselm nicht erwiesen ist; die neuern haben daher mit Recht eine andere, einleuchtendere Beweisart vorgezogen.

Nach diesen Vorausschickungen knüpft Anselm den oben abgebrochenen Faden wieder an, um zur Dreyeinigkeit zu kommen. Die oben erwähnten Ideen nemlich, sind Gottes Wort, und Gott selbst, dennoch von ihm zugleich verschieden, folglich mit ihm eine Substanz, und beyde sind ein Geist 1). Gott ferner liebt sich, und diese Liebe entspringt, und geht vom Vater und Sohne aus 2). Alle drey machen drey Personen, obgleich nicht drey Substanzen. Darin geht Anselm von den Platonikern ab, daß er die Liebe zum dritten Wesen in der Gottheit erhebt; in allem übrigen erklärt er die Sache nicht besser, und hebt die dieser Vorstellung anklebenden Ungereimtheiten nicht befriedigender. Daß auch hier bloße Abstraktionen und Eigenschaften in Personen verwandelt, daß auch hier die Möglichkeiten, wie eine Person ohne die andere handeln kann, nicht begreiflich gemacht; daß auch hier die Ungereimtheiten, daß eine Person wirklich die andre ist, da nach Anselm jede der göttlichen Eigenschaften das ganze Wesen ausmacht, und sie alle keine reelle Verschiedenheit haben, nicht gehoben werden, leuchtet auf den ersten Blick ein.

Daß nach diesem Leben den Guten Belohnungen, den Bösen Strafen bevorstehen, folgert Anselm deutlicher und bestimmter, als vor ihm geschehen war. Die Vernunft unter-

1) Anselm. Cantuar. Monolog. c. 28. 2) Ibid. c. 48.

unterscheidet Böses und Gutes; sie kann nicht umhin, das Böse zu hassen, das Gute zu lieben. Nun ist Gott das höchste Gut, also muß sie ihn lieben, und ihn zu lieben erschaffen seyn. Vernünftige Geschöpfe hervorgebracht zu haben, daß sie ein solches Gut freywillig, oder gewaltsam verlieren, ziemt die höchste Weisheit nicht; mithin müssen vernünftige Geschöpfe Gott stets lieben, folglich muß die Seele unsterblich seyn. Daraus folgt auch die Unsterblichkeit der Bösen; wie die Tugendhaften ewig glücklich: so müssen die Lasterhaften ewig unglücklich seyn. Mit dem Verluste alles Bewußtseyns, oder alles Daseyns, wären sie nicht genug gestraft 1). Die bündigste Wendung hat dieser Beweis noch nicht; sie liegt aber doch in der gegenwärtigen Gestalt, indem doch am Ende alles auf künftige Glückseligkeit hinausgeht.

Zur Vereinigung der Vorsehung und Vorherbestimmung Gottes mit der Freyheit, macht Anselm einen neuen und scharfsinnigen Versuch, der noch lange hernach bey manchen Beyfall gefunden hat. Beydes, das Vorherwissen sowol als das Vorherbestimmen, scheint Nothwendigkeit einzuführen, mithin die Freyheit aufzuheben. Anselm leugnet das; das Künftige ist nothwendig künftig, wie das Vergangene nothwendig vergangen, das Weiße nothwendig weiß. Diese Nothwendigkeit aber kommt nicht aus dem Vorherwissen und Vorherbestimmen Gottes; Gott weiß alles Künftige als künftig, bestimmt alles Künftige als künftig, das ist, als schon vorher nothwendig. Die Zufälligkeit und Freyheit aber leiden durch diese Nothwendigkeit keinen Abbruch 2). Anselm wird nicht gewahr, daß er

1) Anselm. Canturar. Monolog. c. 66—69. 2) Anselm. de concordia praescientiae et praedestinationis.

er hier Dinge mit einander verwechselt, die sorgfältig müssen unterschieden werden; das Künftige, das heißt Begebenheiten, denen schon jezt das Prädikat künftig zukommt, ist freylich nothwendig, weil jedes Ding nothwendig ist, was es ist. Diese Nothwendigkeit aber ist keine absolute, sondern von den vorhergehenden Ursachen abhängig, das Künftige ist nur darum nothwendig, daß seine Ursachen alle vorhergehen; folglich wird die Vorherbestimmung hiemit nicht von allem Einflusse in diese Nothwendigkeit befreyt, weil sie es ist, die die vorhergehenden Ursachen anordnet.

Nachdem man im eilften Jahrhunderte einmal angefangen hatte, die Vernunft mit der Gottesgelahrtheit zu verbinden, und über die von der Kirche angenommenen Lehrsätze aus Begriffen zu spekulieren; reizte die Süßigkeit des Vernunftgebrauchs, nebst seiner Neuheit, mächtig zur Ausdehnung und allgemeinern Verbreitung des Raisonnements. Mit welcher Geschwindigkeit dies überhand nahm, ist, aus Mangel an Aufmerksamkeit damaliger Schriftsteller, und wegen des Verlustes, oder der Seltenheit mancher Bücher nur aus einzelnen sparsamen Ueberbleibseln abzunehmen. Man speculirte aber damals über die Glaubenslehren, nicht um sie zu verbessern und zu berichtigen, oder neue Systeme aufzustellen; dazu fehlte es, wegen der hierarchischen Uebermacht, und wegen der klösterlichen Erziehung des Verstandes, an Muth; auch hatte der Verstand noch nicht Vorrath an Begriffen, und Uebung genug, um sich bis dahin zu erheben. Die Glaubenslehren wurden als unumstößlich vorausgesetzt, man suchte Einwürfe, nur um seinen Scharfsinn zu zeigen, und die Dogmatiker in Verlegenheit zu setzen. Die Menge solcher oft subtilen Ein-

würfe

würfe wuchs in Kurzem so an, daß es nothwendig ward, den Verfechtern der Rechtgläubigkeit mit Sammlungen von Beantwortungen zu Hülfe zu kommen, und die vornehmsten Religionslehren in einer gewissen Ordnung mit ihren Gegengründen, und deren Beantwortungen vorzutragen.

Der erste, welcher ein Werk dieser Art unternahm, und diese neue Methode des Vortrags erwählte, war Hildebert, gebürtig aus Lavardin, und daher benahmt Hildebertus de Lavardino. Seine Eltern waren von geringem Stande. Hildebert gab seiner Familie Glanz durch ausgezeichnete Gelehrsamkeit. Der Theologie halber begab er sich nach dem Kloster Clügny, wo damals unter dem Abt Hugo eine berühmte Schule war. Von da ward er an die Stiftsschule zu Mans berufen, und 1092 zum Archidiaconus seiner Kirche ernannt. Nach des Bischofs Tode gelangte er zu dessen Würde, und stieg endlich bis zum Erzbischof von Tours hinauf. Er war geboren 1057, und starb 1133 oder 1134.

Hildebert hinterließ einige Schriften, deren Deutlichkeit und Brauchbarkeit sie in Frankreich und Italien zu klaßischen Werken dieser Zeit erhob 1), und zum Muster der Nachahmung empfahl; so daß er dem Vortrage der Theologie zuerst die Form gab, welche er mehrere Jahrhunderte hindurch, bis auf die Wiederauflebung der Wissenschaften, fast durchgängig behielt. Dieselbe Ordnung, welche Hildebert den Religionslehren gab, nahm hernach Peter aus der Lombardey an, und nach diesem behielten sie

1) Hambergers Nachrichten von d. vornehmsten Schriftstellern, 4r Band. S. 115.

sie alle dessen zahllose Commentatoren. Dieselbe Methode des Vortrags, welche in Aufstellung des Hauptsatzes, mit seinen Beweisen, dann der Einwürfe und ihrer Beantwortungen besteht, behielt Peter bey, und mit ihm seine Ausleger alle. Also Form und Zuschnitt hat sonder Zweifel die scholastische Theologie von Hildebert, innern Gehalt aber von Nachfolgern, durch mehrere Ausbreitung der Philosophie, insbesondere der Aristotelischen und Saracenischen. Den Philosophen von Stagira, nebst seinen Arabischen Auslegern kennt Hildebert noch nicht. Endlich, zum unwidersprechlichen Belege der Nachahmung, hat auch Peter der Lombarde, mehrere einzelne Antworten und Zweifel aus Hildebert fast wörtlich entlehnt 1). Auch darin folgt Peter mit allen spätern dem Hildebert, daß, wo Auflösung der Zweifel durch die Vernunft nicht gelingen will, er mit einem Ausspruche Augustins, oder eines andern Kirchenvaters, den Gegner zu Boden schlägt.

Als Beweis zunehmender Subtilität in den Einwürfen, mag Folgendes dienen: die Theologie sagt, Gott weiß alles; Beweis davon führt Hildebert nicht, es war Glaubensartikel. Man wandte ein: setzt, einer wird nie lesen, konnte aber doch lesen; weiß nun Gott, daß dieser lesen wird, oder weiß er es nicht? Man darf nicht sagen, daß Gott weiß, er werde lesen, denn das wäre unwahr, weil er vermöge der Voraussetzung, nie lesen wird. Auch darf man nicht sagen, Gott weiß, daß er nicht lesen wird, denn es ist ja möglich, daß er lese, mithin möglich, daß Gott dies wisse, also möglich, daß Gott mehr wisse, als er weiß. Wie weiß er denn nun alles? Hildebert glaubt, von den bey-

1) Hildebert. de Lavardino Opera, p. 1006. Paris 1708.

beyden Sätzen des Dilemms müsse man keinen zugeben; scheint aber doch hiebey sich nicht zu beruhigen, indem er andern die Entscheidung überläßt. Die Vertheidiger der Allwissenheit nemlich behaupteten zugleich, Gott wisse alles, so daß es schlechthin unmöglich sey, mehreres zu wissen, und diese Wissenschaft sey durchaus unveränderlich. Dagegen war dies allerdings ein furchtbarer Angriff. Eben sie behaupteten auch, Gottes Vorherwissen sey vollkommen untrüglich, so daß es schlechthin unmöglich sey, etwas auf andere Art zu wissen, als Gott es weiß. Dies ward mit folgendem, nur etwas anders gewendeten Grunde angegriffen: Gott wußte vorher, daß Peter lesen würde; nun ist möglich, daß er nicht lese, also ist das Vorherwissen nicht durchaus untrüglich. Hildebert erwiedert mit Anselm, welchem er manches verdankt: wenn eine Sache zukünftig ist, kann sie nicht umhin zu erfolgen, sonst wäre sie keine künftige Sache 1).

Nicht lange nach Hildebert ward Peter Alphonsus 1062 in Spanien von jüdischen Eltern geboren, und trat, unbekannt aus welchen Ursachen, zur christlichen Religion über. König Alphons IV. war sein Taufzeuge, und Peter dessen Leibarzt. Als die Juden über ihn falsche Gerüchte verbreiteten, und seine Bekehrung dem Ehrgeize beymaßen, daneben nicht undeutlich zu verstehen gaben, sie sey nicht aufrichtig, schrieb Peter ein Buch zur Vertheidigung der Wahrheit unserer Religion. Er starb nach dem Jahre 1106, ungewiß zu welcher Zeit 2).

Peter

1) Hildebert. de Lavardin. Tractat. theolog. cap. 9. 10. p. 1031. 1035. 2) Hambergers Nachrichten, 4r Bd. S. 23.

Peter war ein sehr denkender Mann, dessen Buch vielen Beyfall erhielt. Mit der Philosophie der Araber war er sehr vertraut, und bekennt, von ihnen die Weltweisheit erlernt zu haben 1), so daß also dies Buch dazu beytrug, die Araber den Christen dieser Zeit mehr zu empfehlen. Neue Gedanken habe ich bey ihm nicht gefunden.

In diesen Tagen lebte auch Algerus, sonst Adelgerus, oder Adelherus genannt, ein Canonikus und Scholastikus zu Lüttich, und nachher Mönch zu Clugny. Er starb 1130 oder nach andern 1150, und hinterließ verschiedene Schriften 2). Ueber Gottes Vorherwissen finde ich bey ihm einen zwar nicht ganz neuen, aber doch neu gewendeten Gedanken, den schon einige Araber hatten, den aber Adelger aus ihnen nicht entlehnt hat, weil keine Spuren arabischer Litteratur in seinen Schriften erscheinen. Was bey uns vergangen oder künftig ist, spricht er, ist Gott stets gegenwärtig. Wie das Auge einen Kreis mit einem Blicke übersieht, den das Gefühl theilweise und succeßiv uns bekannt macht; so erkennt Gott aus augenblicklichem Anschauen alle Zeiten 3). Allerdings hat dies einigen Schein, und Anselms Behauptung von der Gegenwart Gottes in allen Zeiten, ohne Succeßion, wird dadurch einigermaßen erläutert. Nur steht entgegen, daß das succeßive nicht zugleich da ist, folglich mit einem Blicke nicht füglich kann übersehen werden; wie will man sehen was noch nicht ist?

Hiervon macht Adelger eine Anwendung auf Gottes Vorherwissen in Beziehung auf unsre Freyheit, um einem ältern

1) Petr. Alphonſ. dialog. in Bibl. Max. Patrum T. XXI. p. 194. 2) Jöchers Gelehrten Lexikon, Band 1. 3) Algerus ſive Adelgerus de Lib. Arbitr. c. 2. ap. Pez. in Theſ. Anecdot. Nowiſſ. T. IV. ps 2. colum 115.

ältern Gedanken des Boethius mehr Licht zu geben. Wie mein Sehen, so oft ich Jemand liegen sehe, auf sein Liegen keinen Einfluß hat: so steht Gottes Vorhersehen mit unsern Handlungen in keiner wirksamen Verbindung 1).

Durch den immer zunehmenden Gebrauch des Verstandes, und den Ruhm, welchen neue und scharfsinnige Einwendungen gegen Religionslehren verschafften, ward der Geist des Disputierens verbreitet, und allmählig die Vernunft zu größerer Kühnheit im Denken vorbereitet. Es ward daher Sitte, über alles zu disputieren, und wer darin die größte Gegenwart des Geistes, oder die größte Dreistigkeit besaß, seinen Gegner zum Stillschweigen zu bringen, den hob lauter Beyfall, und allgemeiner Ruf zu den Sternen empor. Unter diesen Streitern erwähnen die Geschichten dieser Zeiten einen Roscelin oder Rousselin, als einen Herkules in der gelehrten Kampfkunst, ohne jedoch von seinen fürchterlichen Angriffen auf philosophische Lehren nur Einen ausführlich zu beschreiben. Man giebt ihn für den Urheber der Nominalisten, die alles Allgemeine leugneten, und für bloße Worte erklärten, einer nachher höchst berühmten Parthey, wodurch die Universität Paris in ganz Europa zu großem Rufe kam. Da seine Meynungen nirgends aufgezeichnet sind, muß der eigentliche Sinn seiner Behauptung billig dahin gestellt bleiben. Rousselin wagte in der Lehre von der Dreyeinigkeit, man weiß nicht ob einen neuen Ausdruck, oder eine neue Behauptung, die von der Kühnheit seines Geistes zeugt, wurde aber von seinem Zeitalter als Ketzer gebrandmarkt. Auf der

1) Algerus de Lib. Arbitr. c. 3.

der Synode zu Soissons mußte er 1092 öffentlich widerrufen 1).

Nach ihm that sich Wilhelm von Champeaux (de Campellis) in dieser Fechtkunst hervor. Seine niedrige Geburt war ihm, nach damaliger Denkart, Aufmunterung zu den Wissenschaften, und zwar insbesondere zur Gottesgelahrtheit, als welche allein Leute von Talenten aus dem Staube zu heben vermochte. Er studierte die Theologie auf der damals berühmten Schule zu Laon, und ward von da zum Archidiakonus in Paris befördert. Sein Ruf als Philosoph verschafte ihm die Uebertragung einer Lehrstelle der Dialektik, und seine Geschicklichkeit im Kämpfen, außerordentlichen Zulauf von Lernbegierigen. Auch seine Meynungen, und neuen Gedanken hat keiner des Aufzeichnens werth gehalten, nur Abälard, sein Schüler, meldet davon weniges, und dies wenige so unbestimmt, daß es sehr verschiedenen Deutungen unterworfen bleibt. Durch ihn und Abälard erhielt der Realisten- und Nommalistenstreit sein völliges Leben; Wilhelm nemlich behauptete, alle Individuen hätten Theil an dem nemlichen reellen Wesen, und unterschieden sich blos durch Accidenzen; Abälard hingegen bestritt diese Behauptung, und nöthigte ihren Vertheidiger, einige Abänderungen darin zu machen. Ob Wilhelm damit auf Spinozens Seite trat, und in allem Eine Substanz annahm, oder ob er nur sagen wollte, das Allgemeine sey etwas außer dem Verstande würklich vorhandenes, und alle Individuen eines Geschlechts, enthielten diese Realität des Allgemeinen in sich, so daß dennoch Verschieden-

1) Bruck. hist. crit. phil. T. III. p. 673. Joh. Theodor. Kuenneth diff. de vita et haeres. Roicelini. Erlang. 1756

schiedenheit der Geschlechter bleibt, muß im Ungewissen gelassen werden 1).

Sein Schüler Peter Abälard übertraf ihn bey weitem; er war unstreitig der größte Theolog und Philosoph am Ende des eilften, und im Anfange des zwölften Jahrhunderts, wie ohne Streit derjenige, welchem die Universität Paris ihren größten Ruhm, und die Wissenschaften, wegen des ungemeinen Eifers, womit er alles erfüllte, ihre größte Ausbreitung verdanken. Nicht blos aus dem entferntesten Frankreich; sondern auch aus Italien, England, Spanien, den Niederlanden und Deutschland, kamen Jünglinge, ihn zu hören 2). Ihn berühmt zu machen, trugen auch seine ganz eignen, wiewol nicht gänzlich unverdienten Unfälle bey. Abälard, eigentlich Abeillard, ward an einem geringfügigen Orte in Bretagne, aus adelicher Familie 1079 gebohren. Ihn fesselte der Reiz des Wissens so ganz, daß er allem Glanze, und allem was der Adel den Sinnen angenehmes darbietet, gänzlich entsagte. Die Dialektik war unter den Wissenschaften die erste, welcher er seine ganze Zuneigung schenkte, und in der That hatte die Gewohnheit des öffentlichen Disputierens und des Bestreitens von allem Hergebrachten, grossen Reiz für einen Jüngling von scharfem Verstande, von selbstständiger Kraft, und voll Verlangen seine Vorzüge bekannt zu machen. Es mußte allerdings der Eigenliebe höchst angenehm seyn, mit jedem in einen Kampf des Scharfsinnes sich einzulassen, und die Ueberlegenheit seines Verstandes bey jeder Gelegenheit im Fühlbarmachen selbst zu fühlen.

Abai-

1) Bruck. hist. Crit. phil. T. III. p. 731. 2) Bayle Dict. Art. Foulques, Rem. A.

Abälard nahm zuerst in dieser geistigen Fechtkunst Unterricht bey dem, damals als ersten Meister berühmten Rousselin, welcher alle allgemeine Begriffe für bloße Worte erklärte, und seinem Schüler die nemliche Meynung beybrachte. Geübt durch ihn, zog Abälard als ein dialektischer Herkules umher, suchte überall die berühmtesten Kämpfer auf, und forderte sie, wie jener Herkules die verwüstenden Thiere, zum Streite auf, sowol seine Ueberlegenheit fest zu gründen, als auch sich selbst von seiner Unüberwindlichkeit zu überzeugen. Gerade wie in Griechenland die Sophisten weiland umherzogen, und jedem den Handschuh zuwarfen. Auf diesem Ritterzuge kam er nach Paris zu dem berühmten Fechter Wilhelm von Champeaux, dessen Freund er anfangs, aber bald hernach, aus ehrbegieriger Kampflust, heftigster Gegner ward. Er griff ihn mit so glücklichem Erfolge an, daß er, obgleich weit jünger, einigemal obzustegen schien. Abälard, in manchen Siegen aufgemuntert, faßte Zutrauen zu sich, und sann in seinem zwey und zwanzigsten Jahre, auf Errichtung einer dialektischen Schule. In Paris wagte er das, wegen Wilhelms Anhange nicht, er errichtete also seinen Lehrstuhl in der Nachbarschaft von Paris, zu Melün, wo sich damals der königliche Hof befand. Sein Beyfall stieg in kurzem zu der Höhe, daß auch Wilhelm verdunkelt ward. Er lehrte und focht mit einem Eifer, welcher seiner Gesundheit nachtheilig ward, und ihn nöthigte, durch eine Reise ins Vaterland sich zu erholen. Durch die zweyjährige Entfernung litt sein Ruhm keinen Abbruch, vielmehr ward das Verlangen ihn zu hören, nur desto heftiger.

Nach hergestellter Gesundheit kehrte Abälard] zu den alten Beschäftigungen zurück, und griff den unterdessen wieder

wieder befestigten Wilhelm von neuem an; insbesondere bestritt er dessen Behauptung, daß die allgemeinen Ausdrücke, bloße Worte sind. Da diese Behauptung unleugbar zu viel annimmt: so war dem scharfsinnigen Manne nicht schwer, die Ueberlegenheit zu erkämpfen, und dahin es zu bringen, daß Wilhelms Hörsaal verlassen ward. Dieser hatte sich in ein Kloster begeben; aus Verdruß über des Gegners Sieg, kehrte er nach Paris zurück, und bemühte sich, seinen Nachfolger auf dem Lehrstuhle, der Abälarden seinen Platz abgetreten hatte, mit Abälard von dannen zu vertreiben. Der tapfere Ritter mußte auf bischöflichen Befehl weichen, und begab sich wieder nach Melün, allwo wegen erlittenen Unrechts, und aus Haß gegen Wilhelm, der Zulauf größer ward, als er je gewesen war. Wilhelm selbst zog sich bittern Tadel zu, daß er aus weltlichen Absichten das Kloster verlassen hatte, und ward dadurch genöthigt, sich von Paris zu entfernen. Kaum hörte das Abälard: so kam er zurück, und richtete sich einen Lehrstuhl außer der Stadt, auf dem Berge der heil. Genevieve auf, weil an der Kathedralschule der Platz besetzt war. Dieser mit solcher Hitze betriebene Streit, machte mehrere auf wissenschaftliche Kenntnisse aufmerksam, indem er der Ehrbegierde ein neues Feld eröffnete; er belebte den Eifer der Untersuchung, und brachte ans Licht, was die Einfalt bisher nicht gedacht hatte, daß dem Verstande manches noch zu erörtern übrig sey; er gab der Jugend, wegen des Eifers der Partheyen, neuen Fleiß im Forschen nach Wahrheit; er brachte manche neue Ideen in Umlauf; er breitete endlich den Ruf der Pariser Schule an allen Enden aus.

Wilhelm von Champeaux war nun auf den bischöflichen Stuhl erhöht worden; sey es Nacheiferung, oder

Ein-

Einrede der Verwandten, die den geistlichen Stand erwählt hatten, genug, Abälard faßte plötzlich den Entschluß, sich der Gottesgelahrtheit zu widmen. Damals ward Anselm in Laon für den größten Theologen gehalten, zu dem begab sich Abälard, fand aber nicht was er erwartet hatte; er fand statt der Sachen viele Worte, und statt der deutlichen Gründlichkeit einen Nebel von Redensarten. Manche haben dies Urtheil allein auf die Rechnung eines gränzenlosen Stolzes gesetzt; allein es begreift sich leicht, wie es ohne den, aus Abälards ganzer Denkart fließen mußte. Die Theologie dieser Zeit berief sich auf Aussprüche der Kirchenväter, Anselms von Canterbury Methode, Vernunft in die Religion zu bringen, war noch wenig allgemein, und erforderte mehr als ein glückliches Gedächtniß, und eine beträchtliche Belesenheit. Abälard, gewohnt, über alles zu denken, und mit Vernunftgründen es zur Deutlichkeit zu bringen, konnte hier keine Befriedigung finden, ihm mußte manches Nebel und Wortschwall seyn, was andern, des Denkens nicht gewohnt, helles Licht und Realität zu seyn dünkte. Abälards freyes Urtheil ward Anselmen kund gethan, und es konnte um so weniger verborgen bleiben, da er zu dessen Bekräftigung jedes biblische Buch, nach Anselms Methode zu erklären übernahm, und mit großer Bewunderung der Zuhörer eine Vorlesung über den Ezechiel eröffnete. Anselm ward aufgebracht, und verjagte den neuen Lehrer aus Laon.

Dieser kehrte nach Paris zurück, und hielt mit ungemeinem Beyfalle theologische Vorlesungen. Mit Ruhm, Ansehen, und reichlichem Einkommen überhäuft, ohne Gegner, und durch Größe des Geistes mit Leichtigkeit sein neues Amt erfüllend, ließ der bisher im Studieren unermüdete

müdete Mann, sich von der Sinnlichkeit bethören. In Paris lebte zur selben Zeit ein Canonikus Fulbert, welcher eine sehr schöne und dabey sehr geistvolle, nach höherer Ausbildung strebende Schwester-Tochter, Namens Heloise, bey sich hatte. Fulbert übertrug Abälarden den Unterricht des achtzehnjährigen Frauenzimmers in philosophischen und schönen Wissenschaften, und es geschah, was in solcher Lage meistens geschieht, Abälard ward verliebt, und als verdienstvoller, dabey munterer, selbst in der Dichtkunst nicht fremder Mann, gewann er die Gegenliebe des blühenden Mädchens. Seine Absichten waren unleugbar nicht auf die Ehe, blos auf Befriedigung der Sinnlichkeit, und die Unehre des Mädchens gerichtet; darum stellte er dem geizigen Fulbert vor, er möchte ihn in sein Haus nehmen, damit er mehrere Bequemlichkeit zum Unterrichte gewönne, er sey erbötig diesen Unterricht umsonst zu übernehmen, und noch dazu die Miethe zu bezahlen. Der karge Fulbert nahm mit Vergnügen den Vorschlag an, ja er ertheilte Abälarden Macht, bey seiner Schülerin scharfe Züchtigungen anzuwenden, wofern sie unfleißig seyn sollte. Der Lehrer machte, nach eignem nicht undeutlichem Geständnisse, den Gebrauch davon, das tugendhafte, widerstrebende Mädchen mit Drohungen und Schlägen seinen Lüsten zu unterwerfen.

Abälard, von Wollust und Liebe berauscht, ward in seinen Vorlesungen nachläßig, selbst seine Zuhörer wurden das inne, erriethen die Ursache, und die Liebesgeschichte ward überall ruchtbar, nur Fulbert merkte nichts. Die Nachbarschaft weckte ihn endlich aus der Schlafsucht, und Abälard ward aus dem Hause gejagt. Heloise war schwanger, sie meldete das ihrem nun innig geliebten Abälard

mit

mit Entzücken, und er führte sie heimlich zu seiner Schwester ins Vaterland. Fulbert ward hierüber erboßt, ließ sich jedoch durch Abälards Erbieten, die Geschwächte zu heyrathen, mit dem Bedinge besänftigen, diese Heyrath geheim zu halten, damit er den theologischen Lehrstuhl nicht verlöhre. Heloise, die im Unerlaubten und Heimlichen ihrer Verbindung, mächtigen Reiz fand, die, nach hochgespannter Romanen Denkart, eine gesetzliche Liebe uicht befriedigte, widersetzte sich der Heyrath. Abälard ward jedoch durch ihre Vorstellungen nicht abwendig gemacht; als aber nicht lange nach der Heloise Rückkehr, Fulbert die Heyrath, gegen sein Versprechen, bekannt machte, leugnete Heloise standhaft die Verbindung, damit Abälard nicht Ehre und Ansehen verlieren möchte. Abälard verbarg seine Heloise nun im Kloster zu Argenteuil, allwo er sie heimlich besuchte, so oft es nur thunlich war. Fulbert glaubte, er habe sie ins Kloster gebracht, um sie zum Nonnenstande zu bewegen, und die Heyrath gänzlich zu trennen; er sann auf Rache, und zwar eine der barbarischten, die nur mag ergrübelt werden. Er ließ ihn in stiller Nacht überfallen, und seiner Mannheit berauben, und brachte hierdurch Schmerz, Verachtung, Spott und Verzweiflung, wegen heftiger Liebe zu Heloisen, über ihn.

In so großer Zerrüttung des Gemüths ergriff der unglückliche Abälard den Mönchsstand, welcher ihm alles vorher genossene Angenehme in reichem Maaße vergällte. Statt der gehofften Ruhe, fand er in diesem Stande nichts als den bittersten Verdruß. Er war kaum von seiner Wunde genesen, so baten ihn die Geistlichen, auch ihnen etwas von der Fülle seiner Kenntnisse mitzutheilen, und das Kloster St. Denys durch seine Gelehrsam-

samkeit zu erleuchten. Abälard, aus Mißmuth und Unvermögen nun strenge geworden, tadelte des Abbts und mancher Mönche Ausschweifungen laut, und ward zur Strafe in seine Celle gewiesen, um sich blos dem Unterrichte zu widmen. Kaum ward das bekannt, als eine solche Menge Lernbegieriger aus allen Gegenden Europens herzulief, daß es an Platz zum Unterkommen, und an Nahrungsmitteln zu gebrechen anfieng. Hier bildete Abälard unter mehreren, auch die hernach als Philosophen berühmt gewordenen vortreflichen Männer, Peter aus der Lombardey, und Johann von Salisbury. Die Hörsäle in Paris wurden leer; die Lehrer wurden neidisch, und aus Neid verfolgten sie das größere Verdienst.

Auf seiner Schüler Bitten hatte Abälard in einer Schrift Rousselins Irrlehre über die Dreyeinigkeit widerlegt. Dieses Buch erhoben die Schüler, wegen Feinheit des Raisonnements hoch; dieses Buch ergriffen die neuen Gegner begierig, und fanden darin, was sie suchten, neue Irrlehren. Sie klagten ihn beym Erzbischof als Ketzer an, veranlaßten einen Send, und brachten es dahin, daß Abälard widerrufen, und zur Buße ins Kloster St. Medard zu Soissons wandern mußte. Von da ward er nach einiger Zeit zurück nach St. Denys geschickt, verfiel aber aus altem Hasse der Mönche in neue Verfolgungen. Ohnerachtet er fest entschlossen war, zur Vermeidung alles Verdrusses, nur vor sich allein zu studieren: so hatte er doch nicht umhin gekonnt, von einer gemachten Entdeckung, daß der in Frankreich verehrte Dionysius, nicht der Areopagite sey, sich einmal ein Wort entfallen lassen. Dies brachte die Mönche in Wuth, denen an der Ehre ihres Heiligen alles, an Abälards Plage aber, fast eben so viel

lag;

lag; sie warfen den Wahrheitssager ins Gefängniß, und drohten mit Todesstrafe. Abälard entfloh, und versuchte nach dem Tode des damaligen Abbtes vergebens eine Aussöhnung, erlangte aber, durch Vorsprache angesehener Hofbedienten, die Erlaubniß sich aufzuhalten wo er wollte.

Dem Mönchsleben durch so viel Widerwärtigkeiten abhold, erkohr er zum Wohnsitze eine Einöde bey Nogent sur Seine, allwo er anfangs ruhige und glückliche Tage durchlebte. Sobald aber seine neue Unabhängigkeit bekannt wurde, sammleten aus allen umliegenden Gegenden, sich Lehrbegierige zu ihm, bauten sich Hütten, und liessen nicht nach, bis er ihnen Unterricht ertheilte. Gleich im ersten Jahre stieg deren Anzahl, des beschwerlichen Lebens, und Mangels an allen Bequemlichkeiten unerachtet, auf sechshundert. So viel vermag ein großer Mann, dessen Ruf einmal allgemein und fest gegründet ist! Auch diejenigen, die sich sonst nicht den Wissenschaften gewidmet hatten, werden durch seinen Ruhm angefeuert, und die Erwartung tiefer Aufschlüsse dehnt die Lernbegierde aus. Dieser neue Ruhm weckte sogleich neuen Neid, mit neuer Verfolgung. Die Gottesgelehrten zu Rheims reizten zwey damals im Rufe großer Heiligkeit und strenger Rechtgläubigkeit stehende Männer, gegen den vortreflichen, nun ganz der Frömmigkeit und Tugend lebenden Mann, seinen ächten Glauben abermals anzugreifen. Durch so viel Unfälle war Abälard der Verzweiflung nahe, und dachte mehrmals, bey Heiden oder Türken sich niederzulassen, sicher unter denen mehrere Ruhe zu finden.

Zum Trost in der jetzigen Bedrängniß, fand er im Benediktinerkloster St. Gildas, auf Empfehlung des Herzogs von Bretagne, einen Zufluchtsort. Aber auch dieser war

war von kurzer Dauer. Abälard konnte das schändliche Leben dieser Mönche, ihre Ausschweifungen im Fressen und Saufen, und was dem gewöhnlich anhängt, mit gutem Gewissen nicht unerinnert ansehen. Die Mönche geriethen darüber in solche Wuth, daß sie auf mancherley Weise seinem Leben nachstellten. Von da entwich der große Mann, um in die Hände andrer Feinde zu fallen. Allem Ansehen nach eröffnete er von neuem seine Schule zu Paris mit neuem Beyfalle, und ward von den Neidern, unter dem Vorwande der Ketzerey bald vertrieben. Eine Kirchenversammlung verurtheilte ihn zum zweytenmale, und er machte sich auf den Weg, in Rom selbst, an der Quelle Gerechtigkeit zu suchen. Auf dieser Reise nahm den schon bejahrten, durch Kummer entkräfteten, und seines Lebens herzlich müden Wanderer, Peter Abt von Clugny, menschenfreundlich auf, erquickte ihn mit Rath, mit Trost, und mit dem Balsam eines freundschaftlichen Herzens. Beruhigung konnte der edle Mann ihm wol geben, aber die erlöschenden Kräfte nicht wieder anfachen; die von ihm in Rom ausgewirkte Aufhebung des Bannes, gab dem erschöpften Wanderer seine Stärke nicht wieder. Er starb 1142 1). Sanft ruhe der Edle, der seine Jugendsünden hinlänglich büßte, und durch große Tugenden vergütete!

Sonder allen Zweifel hat seine Geübtheit in der philosophischen Streitkunst, nebst seinem großen Ruhme, mehr als aller Vorgänger feyerliche Ernsthaftigkeit, zur Weckung des Verstandes beygetragen. Die in langer Unthätigkeit gänzlich gelähmte Vernunft, lernte von Abälard ihre Werkzeuge

1) Bruck. hist. Crit. phil. T. II. p. 734. Berington Geschichte Abälards und der Heloise, übersetzt von D. Hahnemann. Leipzig 1789. Bayle Dict., Art. Abailard.

zeuge kennen, und gebrauchen, lernte über die Religion heller denken, lernte aus entgegengesetzten und neuen Gesichtspunkten alles betrachten, und den weiten Umfang der philosophischen Untersuchungen, und ihre unergründlichen Tiefen näher einsehen. Abälard war so sehr geübter Kämpfer, und unermüdeter Denker, daß er entgegengesetzte Behauptungen mit leichter Mühe vertheidigte. Noch jezt ist eine seiner Handschriften bey den Benediktinern in der Congregation St. Maur vorhanden, worin alle Lehren der christlichen Religion abwechselnd vertheidigt und bestritten werden 1). Darum hielten ihn seine Zeitgenossen für einen Zauberer, welchem der Fürst der Finsterniß solche mehr denn menschliche Gedanken einhauchte 2). Aus diesem Werke eben würde Abälards Scharfsinn, nebst mehreren neuen Einwendungen am meisten ersichtlich seyn, weil hier die größte Anstrengung erlaubt und angewandt ward: in dogmatischen Werken war die Vernunft an eine gewisse Form zu streng gebunden, als daß ein Schriftsteller in sie alles legen konnte, was er an Tiefsinn und neuen Einsichten besaß.

Abälard hat eine für seine Zeit außerordentliche Belesenheit, nicht blos in Kirchenschriftstellern, sondern auch in Profanscribenten, Virgil, Macrobius, Cicero und Plato, doch allem Ansehen nach nur der Timäus, sind ihm sehr geläufig. Auch Aristoteles und Porphyr werden angezogen, doch nur die logischen Schriften; von den übrigen kommt weder in ausdrücklich genannten Stellen, noch in Grundsätzen und Begriffen, etwas vor; die Araber sind ihm

1) Martene praefat. in T. V. Thes. Nou. Anecdot. p. 3.
2) Ibid. p. 4.

ihm gleichfalls unbekannt; woraus erhellet, daß die übrige Aristotelische Weisheit damals in Frankreich wenig oder gar noch nicht bekannt, mithin die von Rousselin vorgetragene Peripatetische Philosophie, nichts als Vernunftlehre war, mit einem Zusatze von wenigen ontologischen Begriffen. Wenn also Abälard selbst Peripatetiker von einigen benahmt wird: so ist das nur von seiner Geschicklichkeit in der Dialektik zu verstehen; er selbst sagt ausdrücklich: die Aristoteliker nennen wir jezt Dialektiker 1). Demnach können weder Rousselin, noch Abälard, Urheber der scholastischen Philosophie mit Recht genannt werden, wenn man darunter versteht, daß sie mehrere der vornehmsten Grundsätze vom Philosophen aus Stagira angenommen und verbreitet haben. Mit dieser Belesenheit verbindet Abälard viel eignes Nachdenken, so daß im Geiste Anselms von Canterbury, sein Bemühen überall dahin gerichtet ist, die Glaubenslehren begreiflich, und durch Vernunftschlüsse unumstößlich zu machen. Hierin geht er so weit, daß er behauptet, auch die Dreyeinigkeit sey den heidnischen Weltweisen besonders dem Plato, bekannt gewesen, und Platos Weltseele sey der heilige Geist 2). Seine Grundsätze sind, wie die des Augustins und des übrigen Zeitalters, Alexandrinisch; nur geht er in der Bestimmung der drey Personen in der Gottheit, weiter als Augustin, und hängt zu sehr auf Platos Seite. Da diese berühmte und vormals verketzerte Theologie fast nur die Dreyeinigkeit betrift: so ist daraus der Umfang von seines Verfassers neuen Gedanken nicht abzunehmen, und sie enthält weniger eignes

1) Petr. Abaelard. Theologia Christian lib. III. ap. Martene T. V. colum. 1242. 2) Ibid. lib. I. colum. 1176 sq.

eignes an philosophischen Untersuchungen, als man bey einem Manne von Abälards Geiste voraussetzen muß.

Die Arten der Verschiedenheit giebt Abälard genauer an als die Vorgänger, und vermehrt sie mit einigen neuen, welche die folgenden Metaphysiker zum Grunde gelegt, anders benennt, und näher bestimmt haben. Auch hier beruft er sich nicht einmal auf Aristoteles, der doch in seiner Metaphysik zum Theil schon vorgegangen war. Verschieden ist etwas von dem andern wesentlich (essentialiter), wenn eins nicht das andere ist, wie Plato nicht Sokrates, Sokrates Hand, nicht Sokrates selbst ist. Das wesentlich verschiedene ist entweder auch der Zahl nach verschieden, oder nicht. Das erstere sind Dinge, wenn eins nicht des andern Theil ist, noch mit ihm denselben Theil gemein hat, wie Sokrates und Plato, dieser Mensch und dies Pferd; darum sind nicht alle wesentlich verschiedene Dinge, es auch der Zahl nach, wie ein Haus und eine Wand, keine numerische Verschiedenheit haben. Der Definition nach sind Dinge verschieden, welchen einerley Definition nicht zukommt; den Eigenschaften nach sind die verschieden, welche nicht einerley Eigenschaft haben 1). Dies ist der erste, obgleich schwache Anfang einer hernach sorgfältiger ausgearbeiteten Theorie der Verschiedenheiten und Distinktionen.

Gottes Einfachheit nimmt Abälard, wie die Alexandriner sie zuerst bestimmt hatten, aber dem Beweise giebt er eine neue, nicht eben schlechtere Wendung. Wäre in Gott Weisheit und göttliche Substanz verschieden: so wären die Eigenschaften in Gott entweder als Theile der Sub-

1) Abaelard Theol. Christian. III. colum. 1279.

Substanz, oder als Accidenzen. Wer ersteres annimmt, muß einräumen, daß die Eigenschaften eher als Gott sind, weil ihre Vereinigung erst die Gottheit ausmacht, daß also Gott nicht das erste Wesen ist. Auch einräumen, daß denn Gott ein Ganzes ist, aus Materie und Form bestehend, deren Verbindung eine Ursache erfordert. Wer das leztere wählt, muß zugestehen, daß dann die Eigenschaften der Gottheit nicht nothwendig, mithin von ihr trennbar sind, und Gott der Veränderlichkeit unterworfen wird 1). Abälard ward nicht gewahr, daß die Verschiedenheit göttlicher Eigenschaften von der Substanz Gottes, wenn sie blos in den Begriffen liegt, so daß der Begriff seiner Weisheit, nicht den Begriff seiner ganzen Substanz und aller übrigen Eigenschaften in sich schließt, das Hergehen der Eigenschaften vor der Gottheit selbst, nicht im Gegenstande selbst, nur in unsrer Vorstellung zur Folge hat. Daraus, daß wir den Begriff Gottes durch Aneinanderfügung aller Eigenschaften zu Stande bringen, darf nicht geschlossen werden, daß die Gottheit selbst auf solche Art entsteht.

Abälards Zeitgenoß, nur ein wenig später gebohren, war Hugo, regulärer Chorherr zu St. Victor in Paris, und deshalb bekannt unter dem Namen Hugo de Sancto Victore. Ueber sein Vaterland ist Streit, einige nehmen Ipern in Flandern, andere mit fast größerer Wahrscheinlichkeit Niedersachsen an, und diese sagen, er stamme aus dem gräflichen Geschlechte der Herren von Blankenburg. Er war 1096 gebohren, im Kloster Hamersleben früh in den Wissenschaften unterwiesen, und darin, vorzüglicher Gaben und unermüdeten Fleißes halber, zu ansehnlicher

Höhe

1) Ibid. colum. 1263.

Höhe gestiegen; auch Mathematik war eine seiner Lieblingsbeschäftigungen. Er beweißt, daß schon damals die Gelehrten fremde Länder, besonders Frankreich, besuchten; denn theils aus Wißbegierde, und theils wegen damaliger Unruhen in Sachsen, reisste er über Flandern und Marseille nach Paris, und begab sich in seinem achtzehnten Jahre in das damals durch Wilhelm von Champeaux und mehrere andere Gelehrte berühmte Kloster St. Victor. Hier lehrte er hernach in der daselbst befindlichen Schule mit großem Beyfall, und erwarb sich um den Ruhm dieser Schule wesentliches Verdienst. Er starb 1140, in seinem 44sten Jahre, und hinterließ mehrere, zu seiner Zeit und lange hernach, fleißig gelesene Schriften 1).

Auch er kennt die Aristotelische Metaphysik und Physik noch nicht; was hie und da von Peripatetischen Sätzen vorkommt, ist aus den logischen Schriften und deren Auslegungen, wie auch aus Kirchenschriftstellern entlehnt; selbst der Name Aristoteles kommt selten vor. Von den Arabern nennt er gleichfalls keinen. Augustin ist ihm noch immer vornehmster Theolog und Philosoph; doch rühmt er einen Johann Scotus als vornehmsten Gottesgelehrten seiner Zeit 2). Wer dieser war, ist nicht leicht auszumachen, weil mehrere gleiches Namens um diese Zeit vorkommen, und die von diesem angeführte Schrift de decem categoriis in Diuinis, von Fabricius unter keinem dieses Nahmens angezeigt wird. Neben beyden nennt er, wiewol selten, den Boethius. Ueber Mangel an ächtem Philoso-

1) Hambergers Nachrichten von d. vornehmsten Schriftstellern, 4r Band. S. 152. Christ. Gottfr. Derling diss. de Hugone a Sto Victore. Helmstad. 1745. 2) Hugo de St. Victore Opp. T. III. f. 9. Paris 1526.

losophengeiste beklagt sich Hugo; unsre Gelehrten wollen oder können, aus Unwissenheit, im Lernen nicht gehörig Maas halten, und daher findet man viele Studierende, wenig Kluge. Die wir jezt Philosophen nennen, verstehen die Kunst, einen kurzen Stoff durch weit hergeholte Worte auszudehnen, und das deutliche mit verwickelten Ausdrücken zu verdunkeln, auch wol aus zusammengeschmierten Stellen mehrerer Schriftsteller, wie aus verschiedenen Farben und Gemählden, ein Werk zu machen 1).

Unter Hugos Werken findet sich eine Schrift über die Seele in vier Büchern, mehr Andächteley jedoch als Philosophie enthaltend; nur das zweyte Buch ist eigentlich philosophisch, aber, ob es von Hugo herrührt, zugleich ungewiß. Mehrere aus Arabern, oder dermals sonst nirgends bekannten Griechen entlehnte, und noch dazu bey den Griechen fast nur Aerzten bekannte Lehren, machen allerdings dies Buch sehr verdächtig 2). Dem sey indeß wie ihm wolle, einige Kenntniß dieser Lehren hatte Hugo unstreitig, ob man gleich nicht weiß, wie er dazu gelangte. Auch anderswo redet er von einer aus dem Herzen steigenden feurigen Kraft, die mit Luft vermischt sich ins Gehirn begiebt, und nach einer Sichtung die fünf Sinne hervorbringt. Diese nemliche Luft, welche nach außen die Sinne ausmacht, geht im Gehirn nach der Kammer der Phantasie, und wird in einer der Hirnhöhlen, Einbildungskraft. Von da geht sie mitten in den Kopf, und berührt unmittelbar die vernünftige Seele, woher es denn kömmt, daß aus Bildern reine abstrakte Begriffe werden 3).

1) Hugo de St. Vict. Opp. T. III. f. 10. c. 3. 4. 2) Ibid. T. II. f. 97. de An. II. c. 5. 13. 19. 3) Ibid. T. III. f. 39.

Gottes Daseyn erweißt Hugo, mit neuen und scharfsinnigen Gründen. Unsre Vernunft, spricht er, ist vom Körper wesentlich verschieden, mithin unsichtbar und geistig. Eben sie hat aber auch einen Anfang; daß wir stets existirt hätten, besagt unser Gedächtniß nicht. Als geistig, kann sie aus dem Körper, dem unsrigen so wenig, als irgend einem andern entsprungen, sie muß aus Nichts, ohne alle vorhergegangene Materie geschaffen seyn, mithin außer sich einen Urheber haben. Demnach ist ein durch sich selbst existirendes Wesen vorhanden, denn was entstanden ist, entsteht durch etwas anders, und was nicht durch sich ist, kann einem andern kein Daseyn geben 1). Daß unsre Vernunft und unser Bewußtseyn einmal angefangen hat, lehrt die Erfahrung freylich; sie lehrt aber nicht, daß darum die ganze Seelensubstanz angefangen hat; konnte die Substanz nicht da seyn, ohne noch diese ihre Kraft auszuüben? Diese Form also des Beweises von der Contingenz ist nicht die beste.

Aus den Endursachen und weisen Einrichtungen der Dinge nimmt Hugo einen andern, besser gerathenen Beweis der nemlichen großen Wahrheit. Jede natürliche Begierde findet in der Welt ihren sättigenden Gegenstand: also muß eine vor alles sorgende Vorsehung vorhanden seyn. Unmöglich könnten allen Begierden ihre Gegenstände so entsprechen, wäre die Welt des Ohngefährs Wirkung. Zudem entsteht unter den Körpern nie Verwirrung, obgleich sie in ihren Bewegungen sich sehr unähnlich sind, und einige so, andre anders, einige stets, andre nach Zwischenräumen bewegt werden 2).

Gottes

1) Hugo de St. Victore Opp. T. III. f. 28. Erudit. Theolog. c. 17. 2) Ibid. f. 29. c. 18.

Gottes Unveränderlichkeit wird von Hugo mit neuen Betrachtungen unterstützt, und in helleres Licht gesetzt. Völlig unveränderlich ist, was weder seinen Platz, noch seine Form und Qualitäten ändert, was auch der Zeit nach keine Veränderung erleidet. Gott, als durch seine Substanz überall gegenwärtig, kann von keinem Ort zum andern kommen; als Urheber alles Daseyns, und höchst einfach, seine Beschaffenheiten nicht wechseln, mithin den Veränderungen der Zeit nicht unterworfen seyn. Wachsthum ist ihm widersprechend, da das wachsende den Zusatz sonst woher bekommen muß, der Schöpfer aber, als Urheber alles Daseyns, ihn nirgend woher bekommen kann. Abnahme ist ihm eben so unmöglich, indem das der Abnahme unterworfene, nicht schlechthin einfach ist. Veränderung der Qualitäten endlich, so daß er statt fröhlich, traurig, oder statt mehr, weniger weise würde, widerspricht ihm eben so sehr. Gemüthszustände nemlich ändern sich, entweder weil man etwas bereuenswerthes gethan, oder unordentliche Plane auf die Zukunft entworfen hat. Ersteres entfernt von Gott der unveränderte, sich stets gleiche Naturlauf; lezteres, der ohne allen innern Widerspruch stets fortschreitende Gang der Weltereignisse. Kenntnisse und Einsichten ändern sich, weil sie unvollkommen sind, und stückweise erlangt werden; Gott aber erkennt und sieht alles auf einmal. Der Schöpfer, Erhalter, Regierer aller Dinge, wie sollte der nicht alles wissen? der überall Gegenwärtige, wie sollte der nicht alles sehen? Wie, wenn wir ganz Auge wären, uns alles stets gegenwärtig wäre, und wir mit einem Blicke, ohne Veränderung, alles überschauten, die Gegenstände kämen und giengen, unser Anschauen immer dasselbe bliebe: so kennt Gott alles mit unveränderter Kenntniß auf einmal 1).

Daß

1) Hugo Opp. T. III. f. 30. c. 20.

Daß auch hier noch Alexandrinische Begriffe herrschen, leuchtet beym ersten Anblick ein; eben darum hat dieser Beweis die Fehler, welche an den Schlüssen jener Philosophen an ihren Orten bemerkt sind. Neu und scharfsinnig ist die Erläuterung der Erkenntniß vergänglicher Gegenstände, ohne Veränderung im Erkennenden, obwol nicht vollkommen passend, weil mit dem Gehen und Kommen der Gegenstände, doch Abwechslung der Modifikation im Anschauenden unzertrennlich verknüpft ist.

Bey der Frage vom göttlichen Vorherwissen berührt Hugo den nemlichen Einwurf, den Hildebert zuerst aufstellt, und der also zur damaligen Zeit großen Eindruck gemacht haben muß. Von einem der nie lesen wird, ist doch möglich, daß er lese; weiß nun Gott, daß er lesen wird: so ist sein Vorherwissen falsch, weil er nie lesen wird. Weiß er es nicht: so kann das Vorherwissen erweitert werden, weil es möglich ist, daß er lese, möglich auch, daß Gott dies wisse: also möglich, daß Gott mehr wisse, als er weiß. Hugo entgegnet mit vielem Scharfsinne, ich sage weder, Gott weiß daß dieser lesen wird, noch, er weiß nicht, daß er lesen wird; sondern er weiß, daß er nicht lesen wird. Auch den andern oben angezeigten Einwurf gegen die Untrüglichkeit der göttlichen Vorhersehung, wendet Hugo mit großem Scharfsinne ab. Das Künftige muß nothwendig erfolgen, sonst könnte es nicht zukünftig seyn. Dennoch behält es seine innere Zufälligkeit, sobald es nämlich aus innerer Nothwendigkeit nicht entspringt. Gleichergestalt muß das vorhergesehene nothwendig geschehen, sonst wäre es nicht vorhergesehen; aber dennoch bleibt es innerlich zufällig. Also folgt hieraus nicht,

nicht, daß Gottes Vorherwissen dem Irrthum unterworfen ist 1).

Die Schwierigkeiten, welche in Ansehung der Uebereinstimmung des Uebels mit der Vortrefflichkeit des göttlichen Willens sich erheben, lehnt zwar Hugo mit mehr Subtilität als Gründlichkeit ab, giebt aber eben damit Anlaß zu besseren Antworten. Der von ihm angeführte Augustin hatte dazu den ersten Anfang gemacht, allein nicht so deutlich alles unterschieden. Wenn man sagt, Gott will das Gute, er will das Uebel nicht: so ist das von seinem Wohlgefallen zu verstehen, und heißt, Gott urtheilt, das erstere stimme mit ihm überein, das letzte sey ihm zuwider. Ob er gleich das Uebel nicht will: so will er doch, daß es existiere; einige Dinge nemlich sind gut an sich, andre in Beziehung auf andere. Die erstern will Gott, er billigt sie, und will auch ihr Daseyn; die lezteren billigt er, aber er will ihr Daseyn nicht, weil sie in Rücksicht anderer nicht gut sind. So will Gott alles Gute, auch was nicht zur Wirklichkeit gelangt; will hingegen nicht, was an sich übel, und in Rücksicht andrer gut ist; will aber dennoch dessen Daseyn, weil es gut ist, daß es sey. Aber, könnte man sagen, dann ist ja Gott Urheber des Bösen, weil Urheber alles Guten, und weil es ein Gut ist, daß das Uebel sey. Allein Gott macht nicht das Uebel, er macht nur, daß sein Daseyn gut ist, denn er wirkt das Uebel zum Guten. Was dem Ganzen gut ist, will Gott: denn es geschieht nichts, was nicht dem Ganzen zum Vortheil gereiche, und des Ganzen Wohl, zieht er dem eines Einzelwesens vor 2). Hier erscheint der erste Anlaß zu der

1) Hugo de St. Victor. T. III. f. 257. 2) Ibid. f. 258. c. 13.

der hernach so berühmten Eintheilung des göttlichen Willens in den vorhergehenden und folgenden.

Auch die vorher nicht vorgekommene Frage, ob Gottes Macht größer ist, denn sein Wille, untersucht Hugo scharfsinnig. Ist sie es, dann ist in Gott Ungleichheit, mithin nicht vollkommene Einfachheit. Ist sie es nicht: so kann Gott was er will, und was er will, kann er. Nun aber thut er, was er will, mithin kann er nichts mehr als er thut, und handelt also nothwendig. Hugo erwiedert: soll Gottes Macht darum größer seyn, als sein Wille, weil er manches thun kann, was er nicht thun will: so muß auch der Wille größer seyn denn die Macht, weil er manches darum nicht kann, weil er es nicht will. Also wie die Macht darum nicht eingeschränkt wird, daß sie ohne den Willen nichts ausführt: so wird es auch der Wille dadurch nicht, daß er nicht alles will, was die Macht kann. Macht und Wille sind in Gott Eins, daher beyde von gleichem Umfange 1). Mehr Licht hätte Hugo dieser Behauptung allerdings ertheilen, und das Fehlerhafte des entgegengesetzten Schlußes deutlicher machen sollen.

Im Anfange des zwölften Jahrhunderts zeichnete auch Wilhelm de Conches (de Conchis) sich aus, und hinterließ der Nachkommenschaft einige Bücher, deren eines, genannt die größere Philosophie (philosophia major) äußerst selten, und mir nicht zu Gesicht gekommen ist. Vielleicht behauptet er hierin, die von mehreren ihm beygelegte demokritische Lehre, daß aus unbeschreiblich kleinen Körpern, oder Atomen, alles entstanden ist 2). Mit welchen

1) Hugo de St. Victore T. III. f. 33. 2) Crevier hist. de l'Vniuers. de Paris T. I. p. 160. Bruck. hist. Crit. phil. T. III. p. 774. Not.

chen Gründen er das unterstützte, und wie er aus diesen Atomen alles herleitete, hat man nicht nöthig erachtet zu berichten; weshalb über diese Lehrmeynung weiter nichts sich bemerken läßt, als daß hier ein Beweis von größerer Freyheit im Denken, und von der Bemühung des Verstandes gefunden wird, die Bande der Theologie zu zerreissen. Unter Wilhelms Namen ist noch ein andres Werklein περὶ διδάξεων, oder Anfangsgründe der Philosophie, mit Bedas Schriften, ja bey älteren, auch mit Bedas Nahmen bekannt gemacht, dem es jedoch sorgfältigere Litteratoren mit allem Rechte absprechen. Aristoteles, und eigentlich Aristotelische Lehren, werden auch hier noch nicht angeführt, wol aber Galen, und aus ihm die Lehren der alten Aerzte von dem Lebensgeiste, und dessen Verrichtungen in den Hirnhöhlen 1). Dies nemliche Werklein wird, unter der Aufschrift de philosophia mundi, auch dem Honorius, Presbyter von Autun zugeschrieben 2). Alles, bis auf einige verschiedene Lesarten, stimmt mit der Ausgabe im Beda überein, nur hat die unter Honorius Namen einige Kapittel mehr, welches von einer kleinern Abtheilung herrührt. Vielleicht ist aus dem nemlichen Buche die verdächtige Stelle in Hugo von St. Victors Schriften gekommen. So viel ist jedoch daraus ersichtlich, daß schon im Anfange des zwölften Jahrhunderts, aus den Aerzten manche Kenntnisse anfiengen in Umlauf zu kommen.

Mit Wilhelm lebte Gilbert de la Porrée (Porretanus), und überlebte ihn nur um einige Jahre, denn Wilhelm starb 1150, Gilbert 1154. Er war gebürtig aus Gascogne, hatte

1) Bedae Opp. T. II. p. 206. Colon. Agripp. 1612. 2) Bibl. Max. Patrum T. XX. p. 995.

hatte die berühmtesten Männer in ganz Frankreich gehört, und ward zuerst Lehrer der Theologie in Paris, zulezt Bischof von Poitou. Auch in philosophischen Untersuchungen geübt, wagte er, nach dem Beyspiele seiner Vorgänger und Zeitgenossen, die Anwendung der Vernunft auf Religionslehren. Indem er hier die Lehre von Gott und seinen Personen dem Verstande mehr aufhellen wollte, verfiel er auf Ausdrücke, welche den Stempel des Hergebrachten nicht trugen, ward deshalb der Ketzerey beschuldigt, und auf einer Kirchenversammlung genöthigt, dem geltenden Glaubensbegriffe gemäß sich zu erklären 1). Auch er kennt noch die Aristotelische Metaphysik, nebst den Arabern nicht, und legt vorzüglich Alexandrinische Begriffe zum Grunde 2). Sonst ist in seinen Begriffen viel Klarheit, verbunden mit Gründlichkeit.

Ein Paar vorher nicht vorgekommene Untersuchungen dürfen hier nicht übergangen werden. Von der Form, die er auch ratio nennt, lehrt Gilbert, sie sey einfach und unveränderlich. Einfach, weil sie vom zusammengesetzten abgesondert wird, und durch ihre Hinzukunft das nicht größer macht, welchem sie beygefügt wird, wie doch alles zusammengesetzte thut. Ein weißer Körper ist weder grösser noch kleiner, denn ein nicht weißer. Unveränderlich, weil keine Veränderung entsteht, wenn ein Körper nicht weiß zu seyn gedacht wird, in dem Sinne nemlich, daß sie des Zuwachses und der Abnahme nicht fähig ist. Wollte man einwenden, die weiße Farbe werde doch dunkler; so diente

1) Bruck. hist. Crit. phil. T. III. p. 768. 2) Gilbert. Porretan. Comment. in Boëthium de Trin. in Opp. Boëthii. Basil. 1570.

diente zur Erwiederung, nicht die Weiße selbst, sondern ihr Subjekt, erfahre diese Veränderung 1).

Die Benennung des Wesentlichen kommt bey Gilbert zuerst vor, er nennt dies, was den Dingen ihr Seyn giebt 2), und versteht darunter, was bey uns den nemlichen Namen führt.

Ueber die Natur des Allgemeinen drückt er sich nicht sehr bestimmt aus; doch sieht man er will dahin, daß die Gattungen und Geschlechter ihr Daseyn der Natur, nicht der Kunst allein verdanken. Wie aus Vereinigung mehrerer Theile ein Ganzes entsteht, das alle Theile übertrift; so entspringt aus einzelnen besondern Dingen eine sie alle umfassende Allgemeinheit. Gilbert demnach war Realist.

In Absicht auf Zuwachs und Verminderung der Intension, waren drey Meynungen damals vorhanden, deren eine sie aus der Zu- und Abnahme der Subjekte; die andre, aus der Zu- und Abnahme der Formen, die dritte aus beyden herleitete. Die erstere verwirft Gilbert, weil eine Perle weißer heißt als ein Pferd, dessen einer Fuß weiß ist, und dennoch jenes an Größe nicht übertrift; die andre, weil dann ein Mensch, oder Pferd, weißer denn eine Perle heissen müssen, da in beyden die Weiße mehr Raum einnimmt. Damit fällt auch die dritte hin. Gilbert also bringt eine vierte in Vorschlag; nur die zufälligen Formen (formae aduentitiae, die Scholastiker nannten sie accidentales) sind der Abwechslung an Intension fähig, und dies da-

1) Gilbert. Porretan de sex princip. in Opp. Aristot. quae a Joanne Argyropyl. Hermolao Barbaro, Leonardo Aretino, et Georgio Valla e Graeco traducta sunt. Venet. 1507.
2) Id. Ibid.

dadurch, daß sie mehr oder weniger dem sich nähern, was ein solches Wort eigentlich bezeichnet. So heißt eigentlich weiß, worin reine Weiße sich findet, was davon abweicht, ist weniger weiß 1). Das war nun zwar die Frage nicht beantwortet, denn woher diese mehrere oder mindere Abweichung kommt, das will man eigentlich wissen; indeß ist es Beweis, daß man über metaphysische Gegenstände das Nachdenken erweiterte, und neue tiefere Untersuchungen auf die Bahn zu bringen anfieng. Den Erfolg hievon wird man unten sehen.

Bey solchergestalt täglich anwachsenden Kenntnissen der Theologie, durch Anwendung der Vernunft auf Bevestigung und Erörterung der Glaubenslehren, ward es endlich nothwendig, zur Erleichterung des Lernens, das vornehmste in eine Sammlung zusammenzubringen, und in gewisser Form, der Uebersicht bequemer zu machen. Das unternahm jezt Peter aus der Lombardey (Lombardus), der in Paris dem Studium der Gottesgelahrtheit sich fast allein widmete, und durch Abälard in den Geist damaliger theologischer Philosophie eingeleitet ward. Seine glücklichen Fortschritte in dieser Wissenschaft beförderten ihn bald zum Scholastikus, das ist Lehrer der Theologie und Philosophie, in der Abtey der heil. Genevieve. Durch Unterweisung der königlichen Kinder ward Peter am Hofe beliebt, und gelangte so zur bischöflichen Würde in Paris. Er verfertigte unter der Aufschrift Magister sententiarum, einen Innbegriff der Theologie, worin, nach damaligem Brauche, die mancherley Gegengründe aus der Philosophie, nebst ihren Widerlegungen, enthalten sind. Dies Buch, den Bedürf-

1) Gilbert. Porretan. l. c.

Bedürfnissen der Zeit angemessen, fand allgemeinen Beyfall, und ward beynahe von allen Nachfolgern, bey den Vorlesungen über die Gottesgelahrtheit zum Grunde gelegt. Es hat daher unzählige Ausleger in mancherley Gestalten gehabt, und alle große Theologen und Philosophen des folgenden Jahrhunderts, haben es mit Erklärungen begleitet. Dem Verfasser selbst wurde von diesem hochberühmten Buche der Name Magister sententiarum beygelegt. Peter starb 1164 1).

Selbst die Form dieses Buchs machte es den Nachkommen äußerst brauchbar, und der Erweiterung der Philosophie höchst bequem, weil Peter die philosophischen Einwürfe bey den Glaubenslehren anführte, und die Gegenstände für und wider durchdisputierte: so konnte unter dieser Gestalt jeder seine neuen Gedanken vortragen, und wenn er gleich neue Entscheidungen nicht wagen, noch neue Systeme aufstellen durfte, doch dem Geiste des Zweifels Raum machen; mithin ward der gänzlichen Unterdrückung neuer Gedanken dadurch glücklich vorgebeugt. Peters Methode ist die von Hildebert aus Lavardin zuerst gebrauchte, hernach von Abälard in der oben genannten Handschrift beybehaltene, erweitert und vervollkommnet. Es werden nemlich die Hauptsätze damaliger Dogmatik aus Augustin, selten auch aus andern Kirchenvätern dahin gestellt, ohne auf die Schrift, außer zuweilen einmal, sich zu berufen. Dann werden die schon bekannten, oder von Peter auch erfundenen Bedenklichkeiten dagegen, vorgetragen, und durch Hülfe genauerer Bestimmungen, oder Distinktionen, zurückgewiesen. Manchmal enthalten diese Distinktionen bey

1) Bruck. hist. Crit. phil. T. III. p. 764.

bey Peter Auflösungen der erregten Zweifel, und die entgegenstehenden Sätze der Orthodoxie werden bewiesen; nicht selten aber besteht noch der Entscheidungsgrund in Authoritäten der Kirchenväter. Von diesen Einwürfen sind zwar nicht alle neu, manche schon von Augustin und ältern Kirchenschriftstellern berührt, aber doch mehrere aus spätern Zeiten, wenigstens werden sie nicht alle als alt aufgestellt. Schade, daß Peter uns hier mit dem allgemeinen Namen Ketzer abfertigt, ohne den Urheber der oft sehr scharfsinnigen und wohl gegründeten Einwürfe zu nennen. Sie zeigen, daß nach und nach die Vernunft, des blinden Glaubens überdrüßig, und der eisernen Orthodoxie gram, zu erwachen, und begreifen zu wollen, anfieng; zeigen, daß wo auch die Philosophie ganz vertilgt ist, der Verstand, giebt man ihm etwas Luft, selbst aus der Theologie, und deren abstraktesten Fragen sich eine Philosophie schaft. Freylich wäre besser gewesen, die Theologie hätte die Philosophie, nicht theils verschlungen, theils verdrängt, hätte der Vernunft ihren Gang gelassen; denn dadurch würde, als frischer Lebenssaft sich unter die erschlaffenden Römer und Griechen mischte, die Philosophie einen weit schnellern, und der Vernunft angemessenern Gang gewonnen haben. So fieng man mit den abstraktesten und schwersten Begriffen an, unwissend, daß man nach Jahrhunderten, zu dem Sinnlichen würde zurückkehren müssen.

Gottes Daseyn hält Peter keines scharfen Beweises bedürftig, unter dem Titel jedoch, wie wir zur Gotteskenntniß natürlich haben gelangen können, stellt er vier Beweise auf. Den ersten aus dem heil. Ambrosius, daß kein Mensch, keine Creatur, diese Welt schaffen, oder zerstören kann, folglich ihr Urheber über alle Creatur erhaben ist,

wel-

welcher den Fehler hat, daß er die Welt als entstanden voraussetzt; und stillschweigend annimmt, weder die wesentlichen Kräfte der Substanzen, noch ein Zufall, können solch ein Werk erzeugen. Den andern aus Augustin, daß alles Veränderliche von einem Unveränderlichen allein kann entsprungen seyn, welcher gleichfalls mancher Berichtigungen noch bedarf, vornemlich da es widersprechend scheint, daß das schlechthin Unveränderliche etwas wirke. Den dritten, aus demselben Augustin, daß ein vollkommenstes Wesen vorhanden seyn muß; den vierten aus eben demselben mit etwas abgeänderten Worten 1). Zu dem allen setzt Peter kein Wort von Verbesserung oder Erinnerung aus eignem Nachdenken, zweifelsohne glaubend, es bedürfe dies aller der Mühseligkeit nicht, weil es durch die orthodoxa fides, weit außer alles Zweifels Gränzen sey.

Nachdem er festgestellt hat, Gott wisse alles vorher, trägt er folgende subtile Einwürfe vor, ungewiß von wem, aber allem Ansehen nach um diese Zeit entstanden: wäre nichts künftiges: so könnte Gott nichts vorher wissen; nun aber konnte Gott nichts schaffen, also ist möglich, daß er nichts vorher wisse, mithin ist das Vorherwissen ihm nicht wesentlich. Von der andern Seite ist Gottes Wissen also auch sein Vorherwissen, sein Wesen selbst, und wofern es ihm möglich ist nicht vorherzuwissen, ist es ihm auch möglich nicht zu existieren. Peter antwortet sehr fein und richtig: sagen, daß Gott nicht vorherwissend ist, heißt entweder, daß keine Gegenstände seines Wissens existieren, oder daß ihm das Vermögen fehlt, künftiges vorher zu wissen. Im ersten

1) Petr. Lombard. Sentent. I. distinct. 3. p. 8. Colon. Agrippin. 1566.

ersten Falle schließt die Verneinung des Vorherwissens, die Verneinung der höchsten Vollkommenheit, und einen Widerspruch gegen Gottes Wesen, nicht ein; der Einwurf also ist in der Form fehlerhaft, weil er vier Begriffe enthält 1).

Daß Gott substantiell überall gegenwärtig ist, lehrt Peter mit Augustin, und dem ganzen Zeitalter: die Erklärungen Augustins, und der übrigen Gottesgelehrten aber fühlt er unzulänglich, darum gesteht er mit Chrysostomus aufrichtig, dies lasse sich nicht begreifen noch erklären. Wir denken von Gott manches, das wir nicht aussprechen, reden von ihm manches, wobey wir nichts denken können. O heilige Einfalt! Heut zu Tage würde es nicht an solchen fehlen, die ohne Umschweif aus einem Geständnisse dieser Art folgerten, also denkt ihr auch nichts dabey, ihr sprecht leere Worte, und mit solchem Geklingel glaubt ihr Gott zu ehren!

Was gegen Gottes Vorherwissen von manchem damals vorgebracht, und wie es beantwortet ward, wiederholt Peter mit unbeträchtlichen Veränderungen; im Betreff der Allmacht aber berührt er einiges noch nicht vorgekommene. Einige griffen diese mit folgendem Schlusse an: Gott kann nichts anderes, noch etwas besseres machen, noch auch etwas von dem nicht thun, was er gethan hat; weil er nichts anders thun kann, als was gut und recht ist. Nun aber ist nur das gut und recht, was er thut; denn wäre es etwas anderes: so that er nicht alles was gut und recht ist. Peter weicht mit folgender Unterscheidung aus: Gott kann nichts anders thun, als was gut und

1) Petr. Lombard. Sentent. I. distinct. 37. p. 100.

und gerecht wäre, wenn er es thäte; aber er kann vieles thun, was nicht gut noch recht ist, weil es nicht ist, noch seyn wird 1). Sichtbar ist dies leere Ausflucht; ob etwas gut und recht ist, hängt davon nicht ab, daß es würklich existiert. Denselben Einwurf kleideten die Gegner auf mehrere Arten ein, worunter folgende noch die beste ist: Gott thut und unterläßt nichts, als aus der besten und weisesten Ursache; diese Ursache, oder Vernunft, wohnt ihm ewig und unveränderlich bey; also kann Gott nichts thun oder lassen, als was er thut und läßt. Peter antwortet: Gott kann nach eben der Ursache, oder Vernunft, auch lassen was er thut, und thun was er läßt. Elende Ausflucht!

Auch des Uebels Daseyn setzt Petern in nicht geringe Mühwaltung; einige nemlich lehrten, Gott habe allerdings das Uebel gewollt, sonst wäre entweder das Uebel nicht, oder Gott könnte nicht allmächtig seyn, er wolle es, aber nicht als Uebel, sondern weil es gut ist, daß das Uebel sey. Peter findet dies zu hart, ihm gefällt mehr, Gott habe das Uebel gar nicht gewollt; und dies klärt er so auf: Gott will nicht daß das Uebel existiere, will auch nicht, daß es nicht existiere; sondern er will nur nicht, daß es existiere. Wollte er sein Daseyn: so würde er es hervorbringen, also dessen Urheber seyn: wollte er, daß es nicht existierte; so wäre es auch nicht, oder er wäre nicht allmächtig. Demnach hat er blos Nichtwollen, daß das Uebel sey, das heißt, er läßt es blos zu 2). Am Ende dürfte dies von dem verworfenen sich nur in den Worten unterschei-

1) Petr. Lombard. Sentent. I. distinct. 39. p. 106. 2) Ibid. dist. 46. p. 121 sq.

scheiden, als nach welchem das Uebel, als Uebel, kein Gegenstand göttlichen Wollens ist, und nur dem anklebenden Guten seine Billigung verdankt.

Aus diesem allen geht hervor, daß der ehrliche Peter meist mehr guten Willen, als Vermögen hatte, und den Gegnern bey weitem nicht gewachsen war; daß manche, und oft sehr feine Zweifler, die Orthodoxen im ruhigen Besitze des Glaubens störten, und eben dadurch die Vernunft aus dem Schlummer weckten: daß endlich die Orthodoxen an Stärke des Raisonnements den Gegnern nicht überlegen waren, mithin ihre Kräfte gegen sie immer mehr anstrengen, und ihre Waffen schärfen mußten, woraus denn endlich die Vernunft und ihre schönste Tochter, die Philosophie, im ganzen Glanze hervorgiengen, und in ihre wesentlichen Rechte wieder eingesetzt wurden.

Mit Peter starb im selben Jahre Hugo, Erzbischof zu Rouen (Rothomagensis); er war aus Amiens gebürtig, und ward zu Clugny gebildet, wo er in den Mönchsstand trat, kam von da als Abt nach Reading in Engelland, und ward zuletzt (1130) zum Erzbischofe in Rouen erhoben. Er starb 1164, und hinterließ der Nachwelt mehrere Schriften 1), in deren vorzüglichster er als ein Mann von eignem Nachdenken, und nicht gemeinem Scharfsinn erscheint. Die Neu-Platonischen Begriffe sind auch bey ihm noch die herrschenden, und die Aristotelische Metaphysik kennt er noch nicht.

Zu erläutern wie Gott überall ganz, ohne Ausdehnung gegenwärtig seyn kann, bedient er sich des von den Qua-

1) Hambergers Nachr. 4r Band S. 102. Anmerk.

Qualitäten bey den Kirchenschriftstellern schon gebrauchten Gleichnisses. Die Gesundheit ist ohne Ausdehnung im ganzen Körper ganz; auf gleiche Weise ist Gott überall ganz, jedoch mit dem Unterschiede, daß mit Aufhebung der Subjekte, die Qualitäten vernichtet werden, Gott aber durch Aufhebung der Dinge, worin er sich befindet, nicht vernichtet wird 1). Hugo dachte daran nicht, daß solche Gegenwart sich nicht auf Substanzen will anwenden lassen, mithin seine Vergleichung im Grunde nichts erläutert.

Des Uebels Daseyn und Vereinigung mit den göttlichen Vollkommenheiten, war damals allgemeiner Gegenstand des Nachdenkens, weil Zweifel in großer Anzahl schon vorhanden, und mit neuen leicht zu vermehren waren; weil überdem die Antworten der Rechtgläubigen, die Gegner nicht zum Stillschweigen zu bringen vermochten. Hugo vermehrt diese Untersuchung mit einer neuen und scharfsinnigen Betrachtung, auf welche lange Jahrhunderte hernach ist gefußt worden. Er theilt das Uebel in zwey Classen, in Leiden des Körpers und der Seele, und moralische Vergehungen, wodurch er zu der nachher überall angenommenen Eintheilung des Uebels, in physisches und moralisches, nähern Anlaß gegeben hat. Das metaphysische Uebel übergeht er ganz. Das moralische Uebel nun, erkennt er eigentlich für Uebel, und schränkt daher die Frage von des Uebels Zulassung, blos auf dies ein. Dies Uebel ist an sich nichts; denn was vom höchsten Gute, der Gottheit, abweicht, ist in so weit nichts, als es davon abweicht.

1) Hugo Rothomagens. Dialog. seu quaestiones, theologicae l. ap. Martens Thes. Nov. Anecd. T. V. col. 904.

Da nun Gott blos das positive bewirkt; so ist auch alles von ihm hervorgebrachte gut, indem es nur böse ist, insofern es Negation enthält. Stimmt nemlich ein vernünftiges Geschöpf mit dem Willen des durch seine Vermittelung wirkenden Gottes überein: so ist alles was es verrichtet, gut. Stimmt es durch Nichtwollen mit ihm nicht überein, dann handelt es übel. Dies heißt Uebel, insofern es abweicht, es ist aber gut, insofern etwas positives zu Stande kommt. Das Pferd, wenn es dahin geht, wohin es der Reuter verlangt, geht gut; wenn es nicht dahin geht: so geht es zwar übel, jedoch nicht, weil es gar nicht geht, sondern weil es vom Wege geht. Hierin ist das Gehen etwas Gutes, das Abweichen etwas Böses. Alle Handlung also ist in Rücksicht auf Gott gut, denn er hat alles wohl geordnet: aber in Rücksicht auf den Handelnden ist sie böse, so oft sie mit dem göttlichen Willen nicht übereinstimmt 1). Die Folgezeit hat diesen scharfsinnigen Unterschied fleißig benutzt, aber zugleich eingesehen, daß er nicht so sehr auf die Zulassung des Uebels, als auf Gottes Mitwirkung bey allen Handlungen, anwendbar ist.

Mit Hugo und Peter aus der Lombardey lebte zugleich, nur einige Jahre länger, Johann, genannt der kleine (parvus), eigentlich wol Petit, gebürtig aus Salisbury, und deshalb unter dem Zunahmen Sarisberiensis bekannt. Er hatte ungemeine Belesenheit fast in allen damals bekannten Schriftstellern, geistlichen sowol als weltlichen; die Araber hingegen, nebst den metaphysischen Schriften des Philosophen von Stagira, sind ihm noch unbekannt. Seine Gelehrsamkeit aber ist mehr Frucht des Lesens, als des eig=

1) Martene Thes. Nov. Anecdot. T. V. col. 921 sq.

eignen Denkens, was er von Philosophie berührt, betrift einige zu dieser Zeit berühmte Fragen, wobey aber kein weiteres Forschen von ihm angewandt wird. Ob er gleich von der Philosophie eine hohe Meynung hegt, und versichert, sich ihrer lange beflissen zu haben, so ist es ihm doch nie gelungen, tief in ihr Wesen einzudringen, weil er mehr zum Fühlen als zum tiefen Denken gemacht war. Darum verachtet er auch alle Wortphilosophie, im Gegensatz der Werkphilosophie, das ist bloße Spekulation, und schränkt alle Würde der Weltweisheit auf das Sittliche ein. Eben darum entwirft er auch von den Philosophen seiner Zeit ein Gemählde, woraus man sieht, daß er d n Pinsel in Galle getaucht, und weil er der Untersuchung nicht folgen konnte, in Verkleinerung derselben Rache gesucht hat. Die nur an Worten kleben, spricht er, wollen lieber weise scheinen, als seyn; sie laufen auf den Gassen herum, rennen Klugen die Schwelle ein, werfen Frägelchen auf, verwickeln die Worte, um ihre eigne und fremde Meynung zu verdunkeln, sie sind bereiter zum Disputieren, als zum Untersuchen der Schwierigkeiten. Von allem reden sie, beurtheilen andre, tadeln alle, nur sich loben sie, rühmen neu erfunden zu haben, was doch bey den Alten schon abgedroschen ist. Hat einer es dahin gebracht, nicht verstanden zu werden, dann glaubt er zu verdienen, daß man ihn als vorzüglichen Philosophen anerkenne. Wer die meisten Worte macht, wird für gelehrter gehalten, auf welchen Grund er sich stützt, daran liegt nichts, wofern er nur, nicht einen Einwurf, sondern blos dessen Schatten vorbringt 1).

1) Joh. Sarisberienſ. Polycrat. VII, c. 12.

In früher Jugend gieng Johann, um sich in den Wissenschaften zu vervollkommnen, nach Frankreich hinüber (1137), hörte in Paris Abälarden, und ward nach dessen Abreise vor das Concilium zu Sens, Zuhörer andrer damals berühmter Männer, von welchen jedoch diese Geschichte schweigt, weil sie sich nicht durch eigne Gedanken auszeichneten. Auch nahm er Unterricht bey Wilhelm von Conches. Mit den Kenntnissen dieser Männer ausgerüstet, ward er Lehrer der Philosophie, kehrte dann in das Vaterland zurück, und widmete sich der Gottesgelahrtheit. In dem berühmten Streit der geistlichen und weltlichen Macht in Engelland, trat er auf die Seite der Geistlichkeit, und ward, als deren Verfechter, mit Thomas Becket, verwiesen. Endlich ward er auf den bischöflichen Stuhl zu Chartres erhoben, und starb 1180 1).

Unter den Philosophen nannten sich damals die wichtigsten und zahlreichsten, Peripatetiker. Zu der Philosophie dieser Männer ward, außer der Vernunftlehre, auch ein beträchtlicher Theil der Ontologie gerechnet; man untersuchte neben der Realität der allgemeinen Begriffe, die Natur der Quantität, oder Ausdehnung, die unendliche Theilbarkeit, den Fortgang ins Unendliche bey den Zahlen, die Materie und Bewegung, den Raum und die Zeit, die Principien der Körper, die Einerleyheit und Verschiedenheit, das Theilbare und Untheilbare, den Zufall und die Freyheit, die Vorsehung und das Schicksal, die Ausdehnung, Kräfte, und den Ursprung der Seele, nebst ähnlichen Gegenständen mehr 2), woraus sich ergiebt, daß man schon damals in meta-

1) Bruck. hist. Crit. phil. T. III. p. 772. 2) Joh. Sarisberiens. Polycrat. VII. c. 2. 12.

metaphysischen Untersuchungen sehr weit fortgerükt, und bey der bloßen Vernunftlehre nicht mehr stehen geblieben war; daß die Philosophie des zwölften Jahrhunderts mit bewundernswürdiger Schnelligkeit bey dem großen Mangel an Büchern, sich mehr erweitert hatte, als wir uns vorstellen; daß wir endlich von der ganzen Lage und dem ganzen Umfange damaliger Kenntnisse nur sehr dürftige Nachrichten haben. Die metaphysischen Schriften des Philosophen von Stagira kennt auch Johann, ausgenommen jedoch die psychologischen 1) wenig, mithin, was sich Peripatetiker nannte, that es nicht wegen Nachfolge in der Lehre dieser Schule, sondern weil die Urheber oder Vertheidiger der hieher gehörigen Meynungen, die Aristotelische Vernunftlehre zum Grunde legten, und mittelst dieser zu weiteren Forschungen gelangten. Die Peripatetiker demnach waren schon berühmt, und in vorzüglichem Ansehen, noch ehe das Aristotelische System bekannt ward, und Aristoteles verdankte sein damaliges Uebergewicht, der Vernunftlehre, und was ihr unter dem Namen von Dialektik die Vorzeit angehängt hatte, einzig und allein.

Neben den Peripatetikern waren auch andre Sekten des Alterthums schon bekannt, und Gegenstände der Untersuchung worden; von Stoikern und Epikureern, hatte man einige Kenntniß 2), Johann selbst bekennt sich zu den Akademikern, in dem Sinne fast, worin Cicero Akademiker war; und höchst wahrscheinlich, durch dessen Beredsamkeit und Beyspiel hingerissen. Jene abstrakten Fragen hielt er für unentscheidbar, daher ein Weiser hier billig zweifle, weil die Sachen selbst unsern Verstand übersteigen.

1) Metalogic. IV, 9. 2) Polycrat. VII, 3. V, 4. Epist. 262.

gen. Im uneingeschränkten Zweifeln hingegen tritt er den Akademikern nicht bey, und gesteht dem menschlichen Verstande die Fähigkeit zu, etwas mit Gewißheit zu erkennen 1). Aus allem was er hierüber beybringt, leuchtet indeß hervor, daß er auch diese Frage in ihrem ganzen Umfange, und in ihrer völligen Tiefe nicht untersucht hatte, sonst hätte er fühlen müssen, daß man von den Akademikern mit solch einer unbestimmten Ausrede nicht los kommt.

Dennoch schätzt er Aristoteles ungemein, und wünscht seine Schriften zu besitzen, bittet aber zugleich seinen Freund Richard, Bischof zu Costnitz, Anmerkungen beyzufügen, weil er sich auf den Uebersetzer nicht verlasse, als welcher nicht Grammatik genug verstanden hätte 2). Also waren die Aristotelischen Werke der Metaphysik schon vorhanden, aber noch äußerst selten, und wenig gelesen.

Dichter und Geschichtschreiber wurden verachtet, und wer sich mit den Alten beschäftigte, den erklärte man für dümmer als einen Arkadischen Esel: dagegen untersuchte man ernsthaft, und hielt es für eine unauflösliche Frage: ob das zum Markte gebrachte Schwein vom Menschen, oder vom Stricke gehalten würde? 3)

Johannes Zeitgenosse war Richard, aus Schottland gebürtig, und nachheriger regulärer Chorherr zu St. Victor in Paris, zulezt Prior dieses Kloster, und davon zugenahmt de St. Victore. Er hinterließ mehrere Schriften, theologischen Inhalts zwar, aber nach der Sitte dieser Zeit, vermischt mit Philosophie, worin er sich als Selbstdenker zu erkennen gab, und starb 1173 4).

Die

1) Joh. Sarisberiens. Polycrat. VII, c. 2. 2) Ibid. Epist. 212. 3) Sarisber. Metalogic. I, 3. 4) Hambergers Nachrichten, 4r Bd. S. 256.

Die Mystik, insofern sie sich auf philosophische Begriffe stützt, hatte im Abendlande, nach Johann Erigena, geruht, weil das ganze folgende Zeitalter sich dunkeln Gefühlen und Vorstellungen hingab: jezt, da der Verstand auf alle Gegenstände der Religion angewandt ward, konnte er die Mystik unangeblickt nicht vorbeygehen. Richard von St. Victor ist der erste, welcher die mystische Betrachtung oder Beschauung (contemplatio) mit ausführlichen Erörterungen ins Helle gebracht hat. Unter dem allen ist ihre Abtheilung in mehrere Grade oder Stufen, das merkwürdigste, die zwar nicht ganz neu ist, da schon Honorius von Autün (Augustodunensis), der vor 1225 starb 1), sich dieses Ausdrucks bedient hatte 2); aber doch neu ausgeführt und eingetheilt. Auch scheint Honor den Namen Himmelsleiter, nicht im mystischen Sinne, für ein Hinaufsteigen zum Anschauen Gottes, sondern im philosophischen, für eine Annäherung unsrer Erkenntniß an Gott, zu nehmen. Auf dieser Leiter nimmt Richard sechs Sprossen an, wovon die drey untersten, natürliches Raisonnement sind, und Philosophie, in religiöses und ungewöhnliches Gewand gekleidet, die leztern hingegen außer dem Gesichtskreise des ruhigen Philosophen, sich in den Wolken verlieren. Von ihnen liegen, sagt Richard, zwey im Gebiete der Imagination, zwey in dem der Vernunft, und zwey in dem des erhöhten Denkens (intelligentia). Die erste nemlich ist in der Einbildungskraft und blos durch die Einbildungskraft, wenn wir die Bilder körperlicher Wesen betrachten, stau-

1) Hambergers Nachrichten von d. vornehmsten Schriftstellern 4r Band S. 243. Anmerk. 2) Honorii Augustodunens. scala coeli, c. 1 sq. in Pezii Thes. Anecd. nouiss. T. II. ps I. colum. 157 sq.

staunend auf sie wirken, und wirkend auf sie, staunen, über ihre Größe, Mannigfaltigkeit, Schönheit, Annehmlichkeit, und in dem allen des Schöpfers Weisheit, Macht, Güte bewundernd verehren, und verehrend bewundern; ohne jedoch durch Schlüsse, oder durch Denken irgend etwas dabey auszuforschen; sondern der Gedanken und unsrer Bewunderung freyem Laufe folgen. Die andre Sprosse setzt zur Einbildung die Vernunft, wenn wir nemlich von den betrachteten Gegenständen die Ursachen, Absichten, Ordnung, und den Nutzen erforschen und bewundern. Bey der dritten Sprosse ist vorzüglich die Vernunft wirksam, doch nach Einflüssen der Einbildungskraft. Hier erheben wir uns durch Betrachtung der Aehnlichkeit sinnlicher Dinge, zu den übersinnlichen, nehmen von sinnlichen Gegenständen den Stoff, und bearbeiten ihn durch Vernunft und Schlüsse, zu übersinnlichen Begriffen. Bey der vierten Sprosse ist die Vernunft allein geschäftig, weil da alle Bilder ganz bey Seite gesetzt, und die Gedanken nur auf nicht sinnliche Gegenstände gerichtet werden, wie wenn wir, was eigne Erfahrung von unsichtbaren Dingen uns lehrt, auf Betrachtung himmlischer und über die Welt erhabener Geister, anwenden. Bis hieher reicht die Natur. Auf der fünften Sprosse werden wir durch das, was die Offenbarung lehrt, und keine Vernunft fassen, kein Raisonnement erreichen kann, auf den höchsten Gipfel gehoben. Hierhin gehört, was wir von der Gottheit und ihrer Einfachheit glauben, und aus der Schrift beweisen. Hierdurch wird unsre Betrachtung über die Vernunft erhoben. Sie wird endlich sechstens gar gegen die Vernunft gerichtet, so oft der menschliche Geist, überstrahlt vom göttlichen Lichte das betrachtet, was aller Vernunft entgegen ist, wohin alles gehört, was von den göttlichen Personen

zu

zu glauben, befohlen wird, als welchem die Vernunft zu widersprechen scheint 1).

Nicht blos philosophischer, sondern auch schärfer, und nicht ohne mehrere Eigenheiten, denkt er im Buche von der Dreyeinigkeit, welches ihm allein unter den Weltweisen Rang, und unter den Verbesserern der Philosophie Platz verschaft, sofern es Beweise vom Daseyn Gottes und den göttlichen Eigenschaften enthält, die bey andern nicht vorkommen, oder deutlicher als bey andern vorgetragen sind. Richard hebt mit folgendem vor ihm schon gebrauchten Schlusse an: was ist, oder seyn kann, hat das Seyn entweder von sich, oder von einem andern als sich. Was folglich ist, ist entweder von Ewigkeit und von sich, oder, weder von Ewigkeit noch von sich; oder von Ewigkeit, und nicht von sich; das vierte Glied, welches diesem dritten gegen über zu stehen scheint, enthält innern Widerspruch; nichts kann von sich selbst seyn, ohne ewig zu seyn.

Daß es Dinge giebt, die nicht ewig, mithin nicht durch sich selbst sind, lehrt die tägliche Erfahrung; woraus folgt, daß etwas existiert, welches durch sich, und daher ewig ist. Wäre nichts ewig, dann könnte auch nichts durch sich nicht existierendes vorhanden seyn. Daß aber Dinge existieren, die nicht durch sich, und dennoch ewig sind, halte man nicht unmöglich; die Ursache geht nicht allemal vor der Wirkung her; der Sonnenstrahl kommt von der Sonne, und ist ihr dennoch gleichzeitig. Sollte das Wesen, welches uns Fruchtbarkeit gab, in sich unfruchtbar; was allein Zeugungskraft enthält, in sich ohne Zeugung bleiben? Doch erkennt selbst Richard diesen Beweis

1) Richard de St. Victore Opp. T. I. fol. 57. Paris 1518.

weis nur für einen wahrscheinlichen. Wohin er damit will, ist leicht zu ersehen, nemlich auf die ewige Zeugung eines Sohnes der Gottheit. Das Beyspiel vom Sonnenstrahle, zur Bestätigung der Behauptung, daß die Wirkung ihrer Ursache gleichzeitig seyn kann, ist neu, und vorzüglicher als alle bisher vorgekommene. Auch dies gewährt jedoch keine unerschütterliche Festigkeit. Der Sonnenstrahl wird zwar Wirkung der Sonne genannt, ist aber genau genommen, nichts als Eigenschaft der Sonne, weil er ein Theil desjenigen Lichts ist, das der Sonne als wesentliche Eigenschaft anklebt.

Unter so manchen und mannichfaltigen Wesen, fährt Richard fort, muß sich ein oberstes finden, welches über sich keins als vollkommener erkennt. Nun aber ist ein vernünftiges Wesen vollkommener denn ein vernunftloses, folglich eine vernünftige Substanz die oberste. Diese Eigenschaft kann sie von dem geringern als sie, nicht erhalten, mithin ist die oberste Substanz zugleich die durch sich selbst existierende 1). Vor Richard hat, so viel man weiß, keiner die Begriffe der Selbstständigkeit und höchsten Vollkommenheit, zu einem Beweise verbunden; daß das selbstständige Wesen zugleich das oberste sey, ist nicht mit gehöriger Bündigkeit dargethan, und dürfte schwerlich befriedigend erhärtet werden können.

Gottes Einheit versucht Richard mit einem neuen sehr scharfsinnigen Beweise zu unterstützen. Gott hat alles von sich, folglich ist er durch sich Gottheit, und sein Wesen, von dem Subjekte dieses Wesens nicht unterschieden. Nun ist die Gottheit, oder das Wesen Gottes, entweder unmit-

1) Richard. de St. Victore de Trin. I. c. 83.

mittheilbar, das heißt, sie kann als etwas allgemeines in mehreren Individuen nicht existieren, und dann folgt die Einzigkeit unmittelbar. Oder sie ist mittheilbar, und dann folgt, daß die Substanz, welche die Gottheit selbst ist, in mehreren vorkommt; welches, weil eine und dieselbe Substanz mehrere seyn würde, durchaus unmöglich ist 1). So überzeugend sich der Schluß ankündigt, so wenig erträgt er eine scharfe Prüfung. Das Wesen eines Dinges bleibt von dem Subjekte, worin es sich findet, immer in Gedanken trennbar; die Selbstständigkeit kann hier nicht mehr bewirken, als daß in diesem individuellen Fall, dies individuelle Wesen von diesem individuellen Subjekte unzertrennlich ist, und dadurch wird die Mittheilbarkeit eines andern individuellen Wesens an andre individuelle Subjekte nicht ausgeschlossen.

Richard fügt einen andern, auf besserem Grunde erbauten Beweis folgendergestalt hinzu: Gottes Macht ist die höchste, nicht so blos, daß keine größere vorhanden ist; sondern so vornemlich, daß Gott alles kann, wozu reelle Macht erfordert wird, und daß er selbst nichts kennt, was er nicht auch könnte. Wer in diesem Verstande Allmacht besitzt, kann machen, daß alles außer ihm nichts vermag: setzt ihr nun mehrere Allmächtige: so müßt ihr einräumen, daß einer des andern Macht aufheben kann, mithin keiner allmächtig ist. Demnach ist der Allmächtige nothwendig nur Einer 2). Diesen Beweis haben auch die neuesten Zeiten noch mit Recht unter den vorzüglichsten beybehalten.

Auch

1) Richard de St. Victore de Trin. I. f. 84. 2) Richard de St. Victore de Trin. II. f. 85.

Auch die Unveränderlichkeit Gottes leitet Richard aus andern Quellen ab, als deren sich die Alexandriner, und mit ihnen fast alle Philosophen seiner Zeit bedienten. Zwar ist er hier nicht ganz ohne Vorgänger: allein er giebt dem von diesen gesagten mehr Licht und Bündigkeit. Alle Veränderung geht entweder in einen bessern, oder in einen schlechtern, oder in einen dem vorigen gleichen Zustand über. Verschlimmert kann der Allmächtige, verbessert der Vollkommenste nicht werden. Aus gleich gutem Zustande aber in gleich guten übergehen, ist entweder Verbesserung oder Verschlimmerung; im Uebergange muß etwas wegfallen, und statt dessen etwas anderes hinzukommen 1). So viel hat Richard klar dargethan, daß keine Veränderung zum Bessern oder Schlimmern, der Gottheit beygelegt werden darf; aber das letzte Stück setzt er nicht genug ins Helle, mithin bleibt die Unveränderlichkeit im vollen Sinne immer noch unerwiesen.

Die Allgegenwart leitet Richard aus einer neuen und bessern Quelle, der Allmacht, her. Gott vermag alles, also überall alles, also ist er durch seine Macht überall gegenwärtig. Bis hieher ist hiegegen nichts von Erheblichkeit zu erinnern; wenn aber der Philosoph, verleitet von Alexandrinischen Grundsätzen weiter schließt: also ist Gott durch sein Wesen und seine Substanz überall, weil seine Macht die Substanz selbst ist, dann bittet man ihn billig inne zu halten, indem die Identität der Macht und Substanz nicht strenge von jenen erwiesen ist. Die Macht kann mittelbar gegenwärtig seyn, wo die Substanz nicht hinreicht.

Wenn

1) Richard de Trin. II. f. 85.

Wenn endlich der Philosoph in Verfolgung dieser Begriffe, hinzufügt: Gott ist, wo ein Ort, und wo kein Ort ist, ganz im Ganzen, und ganz in jedem Theile des Universum, auch außer dem Ganzen ganz; ist er außer allem Orte ganz: so wird er in keinem eingeschlossen; ist er in allem ganz: so wird er von keinem ausgeschlossen; also ist er örtlich nirgends 1): wenn er so fortfährt, dann kann man nicht wol umhin ihm zuzurufen: Du eiferst um Gott, aber mit Unverstand.

Nachdem Aristoteles Metaphysik nebst seinen übrigen Schriften nach Paris gebracht waren, wurden sie mit großem Eifer gelesen, und die darin enthaltenen Kenntnisse begierig aufgenommen. Nach Johann von Salisbury treten daher schnell mehrere Schriftsteller auf, die auch hierin sehr bewandert waren, und, wie bey Neuheiten es hergeht, Aristotelische Grundsätze, ohne eignes Nachdenken blos verbreiteten, aber damit größere Geister zu weiterer Verarbeitung vorbereiteten. Dahin gehört vornemlich Michael Scotus, von Geburt ein Engländer, der 1190 starb. Er war blos Philosoph, hatte über Aristoteles meiste Schriften Erklärungen verfertigt, auch mit Arabischer Philosophie sich bekannt gemacht, und außer einer Uebersetzung der Thiergeschichte des Philosophen von Stagira aus dem Arabischen, gegen Avicenna geschrieben 2). Von diesen Schriften allen ist mir nichts zu Gesicht gekommen, als seine Mensa philosophica, worin jedoch von tiefern Untersuchungen nichts vorkommt.

Dahin

1) Richard de Trin. II. fol. 87. 2) Fabric. Bibl. Lat. Med. Aevi T. V. p. 233.

Dahin gehört auch Hugo Eterianus, gebürtig aus Toscana, der in Constantinopel seinen Geist ausgebildet, und Bekanntschaft mit Aristotelischer Philosophie sich erworben hatte. Er war berühmt ums Jahr 1170 1), und im abstrakten Denken sehr geübt; nur hat er nichts eigentlich philosophisches hinterlassen; vom ersten legt er in einem Werke über den Ausgang des heil. Geistes mehrere Proben ab; ohne jedoch etwas vom seinen anzufügen 2). Am Ende des zwölften Jahrhunderts also kamen durch die Aristotelischen Schriften, eine Menge neuer Begriffe und Untersuchungen in Umlauf, wozu die nun zugleich bekannt werdenden Schriften mehrerer Araber, wichtigen Beytrag lieferten. Natürlich konnten diese nicht gleich dem Studium neue Erweiterungen verschaffen: man mußte erst an die neuen Aussichten sich gewöhnen, und mit den neuen Begriffen sich vertraut machen; daher finden sich erst in der Mitte des folgenden Jahrhunderts Männer, die aus dieser neuen Quelle in die Philosophie neuen Zufluß leiten.

Unter die größten Männer des zwölften Jahrhunderts gehört außer Zweifel Alanus von Ryssel (ab Insulis), der bis in den Anfang des dreyzehnten zu einem hohen Alter hinauf lebte. Sein Zeitalter gab aus lebhaftem Gefühl seiner großen Verdienste, ihm den ehrenvollen Beynahmen des allgemeinen Lehrers (doctor universalis), allem Ansehen nach seine weit ausgebreiteten Kenntnisse zu bezeichnen. Er ward ums Jahr 1114 gebohren, trat in den Cistercienser Orden zu Clairvaux, und bildete in diesem, der Geleh-

1) Caue de scriptoribus Ecclesiastic. p. 477. Genev. 1694.
2) Hugo Eterianus de haeresibus quas Graeci in Latinos deuoluunt in Bibl. Max. Patrum, T. XXII. p. 1198.

lehrsamkeit damals vorzüglich bestimmten Orden, seinen Geist aus. Sein Leben erstreckte sich bis ins Jahr 1203, und seine Gelehrsamkeit fast über alle damals bekannte Wissenschaften; die Theologie, Philosophie, selbst die Dichtkunst hatte keinen, der ihn übertroffen hätte 1).

Mit dieser ausgebreiteten Kenntniß war ein tief denkender Verstand verbunden, der am meisten aus dem kleinen Werke über den katholischen Glauben hervorleuchtet. In diesem Werke bemüht sich Alanus, nach damaliger Gewohnheit, den christlichen Glauben mit Vernunftgründen zu bevestigen, und bedient sich dazu einer ganz neuen, und bisher unerhörten Methode. Er führt nemlich die Beweise in völlig mathematischer Form, so daß dies wol das erste theologisch-philosophische Buch, nach mathematischer Methode, mit Recht genannt werden kann. Zudem leuchtet aus diesem Werke, eine über die bis dahin gewohnte Sphäre sich erstreckende Belesenheit hervor; Moses Maimonides wird zuerst nahmhaft gemacht, und aus ihm werden verschiedene noch nicht gewöhnliche Begriffe und Grundsätze herüber genommen; auch erkennt man nähere Bekanntschaft des Verfassers mit Aristotelischer Metaphysik nicht undeutlich; so daß er auch das Verdienst hat, unter den ersten zu seyn, die auf Aristotelische, und durch Moses, auf Arabische Philosophie aufmerksam gemacht, wie auch hieraus mehrere Sätze in Umlauf gebracht haben.

Von den Grundsätzen, auf die er sein Demonstrationsgebäude errichtet, merkt er zum voraus an, sie seyn zwar nicht völlig einleuchtend, aber doch aus andern Sätzen

auch

1) Bruck. hist. crit. phil. T. III. p. 780 sq.

auch nicht wol erweislich, er bitte also sie ihm zuzugestehen. Diese Grundsätze sind: jede Zusammensetzung hat eine sie zusammenbringende Ursache: die Reihen der Ursachen gehen nicht ins Unendliche; den dritten macht ein Fehler der Handschrift unverständlich 1). Auf den ersten beruft sich auch Rabbi Moses oft, den andern hat zuerst Aristoteles bewiesen; außerdem aber finden sich in den Erklärungen von den substantiellen Eigenschaften, der Verschiedenheit, und den Arten der Veränderung, Aristotelische Begriffe. Die Aussage, daß diese Grundsätze einen Beweis nicht füglich zulassen, verräth weniges Vordringen in die Tiefe der Metaphysik, und wenig genaue Bekanntschaft mit Aristoteles, vielleicht hatte Alanus, wegen anfänglicher Seltenheit von dessen Schriften, mehr vom Hörensagen, als von eignem Ansehen, manche Ideen aus ihm aufgesammlet.

In der natürlichen Gottesgelahrtheit stellt Alanus ein Paar sonst nicht vorgekommene Schlüsse auf, die alles Ansehen eigner Erfindung haben. Das Daseyn einer ersten Ursache, beweißt er folgendergestalt: was die Ursache hervorbringt, ist zugleich Ursache von deren Wirkung, weil jedes Ding sein Daseyn von dem Wesen hat, welches seiner Ursache Daseyn giebt. Demnach ist die Ursache des Subjekts auch Ursache von dessen Accidenzen, denn das Accidens hat sein Daseyn vom Subjekte. Nichts ferner hat sich selbst zusammengesetzt, oder zum Daseyn gebracht, sonst müßte etwas eher gewesen, oder vollkommener seyn als es ist. Hiezu nehme man, daß die Materie nicht ohne Form, noch umgekehrt, die Form ohne Materie seyn kann.

Ist

1) Alan. ab Insulis de arte, seu articuli Cathol. fidei, ap. Pez. in Thes. nouiss. Anecdot. T. I. ps II. p. 477.

Ist nemlich Materie vorhanden: so ist sie etwas besonderes, von andern unterschiedenes; also entweder verschieden, oder etwas das Unterschied giebt. Lezteres nicht, weil sie weder Eigenschaft noch Form ist: also ersteres. Dann aber hat sie schon Eigenschaften und Form, weil nach vorher gegebener Erklärung, das verschieden ist, was mit solchen Eigenschaften versehen ist, die zusammen in keinem andern können gefunden werden. Auch die Form kann ohne Materie nicht seyn, weil sie macht, daß ihr Subjekt von jedem andern verschieden ist, also im Subjekte seyn muß. Aus beyden diesen Sätzen erhellt, daß die Zusammensetzung der Form mit der Materie, Ursache der Substanz ist: denn die Substanz besteht aus Materie und Form, also ist deren Zusammensetzung, Ursache der Substanz. Materie und Form, da sie abgesondert nicht existieren können, existieren nur durch ihre Zusammensetzung. Jede Substanz demnach hat drey Ursachen, Materie, Form, und deren Zusammensetzung. Diese drey haben wieder eine Ursache. Da nun nichts seine eigne Ursache ist, die Reihen von Ursachen ohne Ende nicht fortgehen können, gleichwol manche Dinge Ursachen haben: so folgt, daß eine erste Ursache vorhanden seyn muß 1).

Daß die Form ohne alle Materie so wenig, als die Materie ohne alle Form seyn kann, sieht Alanus zuerst heller, und versucht davon Beweis zu geben. Zwar trägt dieser Beweis sichtbare Kennzeichen der Ungeübtheit in metaphysischen Untersuchungen, in seiner Verworrenheit, und in der nicht verhüteten Erschleichung, denn es wird von der Form angenommen, daß sie ein Subjekt von jedem

1) Alan. ab Ins. p. 477. ap. Pez. l. c.

dem andern unterscheidet, also ihr Daseyn im Subjekte schon vorausgesetzt; allein dies hindert doch nicht, daß der Gedanke selbst neu ist. Die aus dem Neu-Platonismus herüber genommene Vorstellung, daß Gott schlechthin einfach ist, regiert die ganze Demonstration, und verdirbt sie, weil ihre Unrichtigkeit sich in alle hernach gezogenen Folgerungen ergießt. Denn aus dem Daseyn einer ersten Ursache, wird nun, durch den Mittel-Begriff, daß alles aus mehreren Qualitäten bestehende zusammengesetzt ist, und eine Ursache haben muß, weiter gefolgert, daß die erste Ursache ohne alle Zusammensetzung ist, mithin außer allem materiellen gesucht werden muß. Dies weiter auszuführen, ist überflüßig, da ähnliche Schlußarten im vorhergehenden schon beygebracht worden sind.

Daß solchergestalt gegen das Ende des zwölften Jahrhunderts, durch Aristoteles und die Araber, die Aussichten des Verstandes erweitert, und eine Menge neuer Untersuchungen auf die Bahn gebracht wurden, lehrt der Augenschein, und wird im Verfolge es noch deutlicher darlegen. Wie fast alle, und unter ihnen auch die angesehensten Schriftsteller, dieser Einführung die nachtheiligsten Folgen haben beymessen können, begreift man anfangs schwer, bis man hernach einsieht, daß sie einen ganz unrechten Standpunkt sich erwählt hatten. Den Aristoteles, heißt es, verstand man fast gar nicht, da die griechische Sprache unbekannt, und die zu seinem völligen Verstande erforderliche Kenntniß der Geschichte alter Meynungen, nicht vorhanden war. Die aus dem Arabischen verfertigten Uebersetzungen mehrten das Uebel, indem diese selbst von Fehlern wimmelten, und durch schlechte Uebertragung ins Latein, sie noch vergrößerten 1). Aus welchem allen mehr nicht

1) Bruck. hist. Crit. phil. T. III. p. 886.

nicht folgt, als daß der Verstand in das Peripatetische System tief vorzudringen nicht vermochte, mithin aus Aristoteles und den Arabern manche grundlose Behauptungen übereilt herüber nahm. Hinderung im Verstande des Philosophen von Stagira aber, ist nicht Hinderung der Philosophie, noch weniger Hinderung im Fortschreiten des Verstandes. Sonder Zweifel waren es eben diese Hinderungen, welche den Fortgang des Verstandes am meisten beförderten, weil diese Dunkelheiten, größere Anstrengung; diese mancherley und oft falschen Auslegungen mancherley Behauptungen erzeugten, und durch Entgegensetzung der Erklärungen, den Verstand in steter Thätigkeit des Selbstdenkens erhielten. Hätte man der damaligen westlichen Welt die Aristotelische Metaphysik in völliger Klarheit, und gesäubert von aller falschen Auslegung gegeben; wahrlich sie wäre niedergefallen und hätte aus tiefer Ehrfurcht, und noch zu starkem Hange nach Autorität, sich alles eignen Denkens gänzlich begeben.

Wenn man ferner der Einführung des Philosophen von Stagira und der Araber, als Verderbniß zur Last legt, daß dadurch die Gottesgelahrtheit verdorben, und von ihrem eigenthümlichen Wege, der Auslegung der Schrift, auf Irrgänge metaphysischer Spekulation ist geleitet worden 1): so erwägt man nicht, daß dies keine Hinderung der Philosophie, und des Fortschreitens vom menschlichen Verstande ist, mithin hieraus der Aristotelischen Philosophie kein Vorwurf, als Philosophie, gemacht werden darf. Aber auch selbst dies, war es wirkliche Verderbung der Gottesgelahrtheit? Wenn unter mehreren gleichmöglichen

1) Bruck. hist. Crit. phil. T. III. p. 687.

lichen Schrift-Auslegungen, die Frage vom Vorzuge entsteht, wornach muß diese Frage entschieden werden? Was bleibt hier übrig, als vorzuziehen, was am vernunftmäßigsten ist? Die Vernunft, wenn sie eine Religion annehmen soll, kann sie eine ihrer Natur durchaus entgegenstehende wählen? Die Vernunft, wenn sie bey einer Religion etwas denken soll, kann sie umhin, deren Lehrsätze, aus dem Vorrathe ihrer sorgfältigst geprüften Begriffe zu erläutern? Ist es also der Religion so ganz verderblich, deren Natur so ganz entgegen, wenn die Religionslehren nach Vernunftgründen geprüft werden?

Aber welche Ketzereyen sind nicht aus dieser neuen Philosophie hervorgegangen? Wie ist nicht die Religion durch Irrlehren aus dieser Philosophie entstellt worden? Ketzereyen sind gewesen, werden seyn, und müssen seyn, so lange die Vernunft kein allgemein geltendes System der Religion zu Stande bringt; weil so lange jeder selbstdenkende Geist, die Religionslehren durch die ihm am richtigsten scheinenden Vernunftwahrheiten erklärt, und erklären muß. Ketzereyen werden seyn, und müssen seyn, so lange man den geoffenbarten Lehren gewisse genau bestimmte Bedeutungen unterlegt, und in eng beschränkte Glaubensbekenntnisse, oder symbolische Bücher, die Religion einschränkt, bevor die vernunftmäßigste Auslegung allgemeingültig und allgemeingeltend festgesetzt ist. Wollt ihr keine Ketzereyen, wollt ihr brüderliche Eintracht und Verträgsamkeit: so reißt alle die Scheidewände nieder, welche ihr vor ausgemachter Sache gesetzt habt; so laßt jeden nach seiner Ueberzeugung Gott dienen, und wartet in Gedult, bis die Vernunft den festen Richterausspruch wird gegeben haben. Indem ihr euch über Ketzer beklagt, bedenkt,

denkt ihr nicht, daß ein selbstgemachtes Uebel euch martert, und daß eure Klage zuletzt darauf hinausgeht, daß andre nicht annehmen, noch annehmen können, was ihr für das Annehmlichste haltet. Und wer seyd ihr, daß ihr euch anmaaßt, mit eurem Maaße von Erkenntniß und Glauben, die Erkenntniß und den Glauben eurer Mitbrüder aller messen zu wollen?

Was Ketzerey gemeinhin heißt, und als solche gebrandmarkt wird, ist im Auge des Geschichtschreibers menschlicher Vernunft, allemal eine erwünschte Erscheinung, weil es ihm Beweiß giebt, daß die Vernunft aus dem Schlummer erwacht, und von ihren wesentlichen Rechten des Forschens und Prüfens Gebrauch zu machen anfängt. Er sieht daher gegen den Ausgang des zwölften Jahrhunderts, durch die neue Philosophie mit Vergnügen neue Ketzereyen hervorgehen, wohin die Behauptung eines Lehrers der Theologie in Paris, Namens Almaricus, oder Amauri, gehört, welche lehrt: alles ist Gott, Gott ist alles, Schöpfer und Geschöpf sind Eins; die Ideen schaffen und werden geschaffen; Gott heißt darum aller Dinge Endzweck, weil alles in ihn zurückkehren wird, um in Gott unveränderlich zu ruhen, und dann ein unveränderliches Einzelwesen bleiben wird. Wie Abraham und Isaac nicht verschiedener Natur sind: so ist alles Eins, alles Gott; und Gott ist das Wesen aller Geschöpfe.

Dies waren die Sätze, um derentwillen Almarich auf einer Kirchenversammlung verurtheilt ward; dieselbe Versammlung aber verbot zugleich die Aristotelischen Schriften der Metaphysik, weil aus ihnen solche Irrlehren hervorgehen sollten. Da nun diese Sätze offenbar nicht Peripatetisch sind: so ist allerdings zu zweifeln, ob die Recht-

gläubigen den Amauri richtig verstanden haben 1). Dem sey indeß wie ihm wolle, Amauri war ohne allen Zweifel ein frey- und kühndenkender Mann. Daß er jedoch so etwas lehrte, bestätigen auch die Behauptungen seines Schülers David de Dinanto, welche auf das nemliche hinausgehen. Und dann ist bald ersichtlich, daß diese Sätze aus dem damals tief in die Gottesgelahrtheit verflochtenen Systeme der Alexandriner hervorgiengen, und die Theologen sehr irrig sie der Peripatetischen Philosophie aufbürdeten. Amauri, der tiefer in dies System blickte, und dem wahrscheinlich die oben berührten Beweise von einer Schöpfung aus Nichts, nicht Genüge thaten, trat der Emanation bey, und erblickte darin den oben gleichfalls gerügten Spinozismus deutlich.

Die Behauptungen seines Schülers David de Dinanto, werden gleichfalls sehr kurz folgendergestalt von wenigen berichtet: Alles ist wesentlich Eins, das heißt, alle Dinge haben einerley Wesen, einerley Substanz, einerley Natur im Allgemeinen, denn alle lassen sich auf drey Classen zurückführen, nemlich ewige unkörperliche Substanzen, Seelen, und Körper; jede dieser Classen hat wieder ein eignes untheilbares Princip; das der ewigen unkörperlichen Substanzen ist Gott; das der Seelen, der Verstand; und das der Körper, die Materie. Diese drey sind wesentlich Eins 2); wo nicht: so müßten sie durch einige Differenz verschieden seyn, und dann wären sie nicht ein-

1) Bruck. hist. Crit. phil. T. III. p. 687 sq. Crevier hist. de l'Vniuers. de Paris T. I. p. 308 sq. 2) Thomas Aquinas in Mag. Sentent. lib. II. dist. XVII. quaest. I. artic. 1. Opp. T. 6.

einfach 1); daraus folgt, daß Gott aller Dinge Materie ist 2).

Dieser Bericht übergeht mehrere Mittelglieder in Davids Schlüssen ganz, und deren Kenntniß wäre doch zu besserer Einsicht in seine Behauptung unentbehrlich. Allem Ansehen nach wurden diese einfachen Principien aus dem Zusammengesetzten so hergeleitet: die rohe, erste Materie hat keine Qualitäten, und ist daher schlechterdings einfach: Gottes Vollkommenheit leidet gleichfalls keine Zusammensetzung; und der Verstand, oder die Denkkraft, ist als Princip aller Seelen gleichfalls einfach. Das Princip, vornemlich das erste und oberste, muß Einfachheit besitzen. Auch diese Sätze stammen aus dem Alexandrinischen Systeme hauptsächlich ab: denn in diesem werden für die mancherley Gattungen der Wesen besondre Principien, und Quellen angegeben; in diesem ist der Verstand Princip aller denkenden Wesen und Seelen; in diesem stammt aus der Materie alles Körperliche her. Im Grunde ist auch diese Behauptung, wenn gleich in den Ausdrucken abweichend, einerley mit der des Amauri, weil nach beyden aus Gott alles kommt, in Gott alles zurückkehrt. Im Grunde einerley endlich mit der Alexandrinischen Lehre, indem die Emanation aus Einem, dies Eine zur ersten Materie, zum Grundstoff alles übrigen macht.

Thomas von Aquino beantwortet diese Schlüsse so: man unterscheide das Differente vom Verschiedenen; zwey Dinge können ohne Differenz, mithin ohne Zusammensetzung, nicht different; wol aber ohne sie, also ohne Zusammen-

1) Thomas Aquin. contra gentiles I, 17. Opp. T. IX. Rom. 1570. 2) Albert. Magn. Opp. T. XVII. p. 76. Lugd. 1651.

sammensetzung, verschieden seyn. Denn bey Dingen, die nichts gemein haben, läßt sich nicht fragen, wodurch sind sie verschieden? Sie sind es durch sich, durch ihr eignes Wesen, ohne alle Differenz 1). Thomas hat hier den Knoten sehr hell gesehen, und sehr gründlich gelößt. David schließt, was einfach ist, hat keine Differenz, ist folglich wesentlich einerley; Thomas bemerkt sehr wahr, das folgt nicht, es kann ohne alle Differenz seyn, und dennoch Verschiedenheit behalten. Aber freylich mischt hier Thomas nicht zum schicklichsten, Dinge ein, die nichts gemein haben; roth und grün haben etwas gemein, sie sind beyde Farben, aber ohne alle Differenz dennoch verschieden.

Beyde diese Männer, Amauri und David de Dinanto erregten den Haß der Geistlichkeit gegen die Aristotelische Philosophie, welche man irrig als die Quelle ihrer Verirrungen betrachtete; zum sichtbaren Beweise, daß man damals mit Aristoteles und seinem metaphysischen Systeme noch sehr wenig bekannt war; und daß man dieser Philosophie die Schuld beymaß, wie man fast immer, so oft zwey Neuheiten zugleich auftreten, oder sich nahe folgen, in der einen die Ursache der andern sucht. Aristoteles ward demnach im Anfange des 13ten Jahrhunderts auf der Universität Paris verboten; aber, wie bey Dingen, die einmal im höhern Gange der Begebenheiten angeordnet sind, vergebens verboten. Darin hatten die Rechtgläubigen allerdings nicht unrecht, daß mit Aristoteles zugleich die weitere Aufklärung des Verstandes verboten, also eine reiche Quelle mancher Ketzereyen verstopft wurde, und hätte man

1) Thomas de Aquin. contra gentiles I, 17. Bruck. hist. Crit. phil. T. III. p. 692 sq.

man ihnen Folge geleistet, wahrlich wir seufzten noch jezt unter der Barbarey einer großentheils sehr albern gemachten Religion, und unter dem Joche des düstersten Aberglaubens! Alle Verbote der Menschen sind nichts, wo ein höheres Gebot in der Anordnung des Weltlaufes entgegen ist. Der Wunsch nach mehrerer Aufklärung war einmal lebhaft erwacht, die Ehrbegierde rege gemacht, die Thätigkeit des Verstandes in Bewegung gesetzt, mithin, wollte man den Aristoteles nicht, so mußte man dem Geiste andre Beschäftigung geben, und einen andern, ihn eben so befriedigenden Schriftsteller ihm darbieten. Da man das nicht konnte, war alles Verbieten, alles heftige Schreyen mancher theologischen Eiferer, gänzlich vergebens. Ein Simon aus Tournay brachte dennoch den Aristoteles auf das Katheder, und ward mit großem Beyfall gehört; alle Ausschreyungen als Ketzer, und alle Anschwärzungen als Feind Gottes, brachten ihn von seinem Vornehmen nicht ab. Als man nun sahe, daß die Verbote kraftlos waren, erlaubte man, gezwungen, den Lehrern zu Paris, die physischen und metaphysischen Bücher des Philosophen von Stagira, zum Grunde ihrer Weltweisheit zu legen. In Engelland und Deutschland ward Aristoteles gleichfalls mit offenen Armen empfangen, und gelangte allmählig zur philosophischen Alleinherrschaft im ganzen westlichen Europa.

Diese Herrschaft erlangte er durch die Vortrefflichkeit seiner Vernunftlehre, als welche damals das vollkommenste System enthielt, und mit vollem Rechte von Augustin und andern Kirchenschriftstellern nachgeahmt und anempfohlen worden war. Vor den metaphysischen und physischen Schriften gieng schon der allgemeine Ruf her, daß Aristoteles unter allen Weltweisen der größte sey, bereitete ihnen

ihnen günstige Aufnahme, und machte die Menschen geneigt, ihm die Herrschaft über ihren Verstand einzuräumen, zu einer Zeit, wo der Verstand noch zu sehr gewohnt war sich beherrschen zu lassen, und wo er eines Führers nothwendig bedurfte. Diese Herrschaft erlangte er ferner durch die Uebereinstimmung mit dem damaligen Gange der Vernunft; von den Alexandrinern war nemlich durch die Kirchenväter alles auf Untersuchungen aus Begriffen gestimmt, und mehrere Jahrhunderte hindurch die Vernunft an das bloße Betrachten gewöhnt worden. Diesem Hange bot Aristoteles in seiner Metaphysik reichliche Nahrung. Andre Schriftsteller des griechischen Alterthums waren zudem damals nicht sehr bekannt, Plotin nennt dies ganze Zeitalter nicht ein einzigesmal, Proklus, nebst andern Alexandrinern, waren vergessen, und wären sie bekannt gewesen, so konnten sie ohne Aristotelische Metaphysik nicht einmal verstanden werden. Also auch der Zufall half Aristoteles die Alleinherrschaft erlangen. Als hernach Plato anfieng bekannt zu werden, ward er dennoch nachgesetzt, weil er an Untersuchungen der allgemeinsten Begriffe nicht reich genug war.

Daß solchergestalt Aristoteles, dieses und mehrerer folgender Jahrhunderte einziger Philosoph, und vornehmster Regierer aller philosophischen Untersuchungen, selbst Vorschrift der meisten Behauptungen ward, könnte anfangs nachtheilig, und dem Fortgange der Vernunft hinderlich scheinen. Bekanntschaft mit mehreren Weltweisen und Vertheidigung mehrerer entgegengesetzter Lehrgebäude, würde zweifelsohne die Aussichten mehr erweitert, die Begriffe durch Disputieren mehr geläutert, und den Verstand im Durchdenken und Ueberdenken mehr geschärft, würde auch

auch mehrere eigne Systeme früher erzeugt haben. Bevor wir aber so entscheiden, ist zu untersuchen, ob der Verstand nach damaliger Lage, so viel Licht auf einmal zu ertragen Kraft hatte? Mehrere und entgegengesetzte Systeme hätten die ohnehin übermäßige Hitze des Disputierens, in Disputierwuth verwandelt, welche am Ende in gänzliche Verzweiflung am Finden der Wahrheit, und in frühe Geringschätzung alles philosophischen Wissens hätte übergehen müssen. Diese Geringschätzung wäre um so größer geworden, je heftiger der Eifer war, womit die neuen Kenntnisse aufgenommen wurden, sie würde zulezt in völlige Misosophie haben übergehen müssen, vor welchem Uebel uns noch jezt unsre kältere, und an Erfahrungen reichere Vernunft, kaum verwahrt. So unterhielt doch die Einheit des philosophischen Oberhauptes, nebst der Uebereinkunft in den meisten Grundsätzen, die Hoffnung endlich einmal zu fester Philosophie zu gelangen. Wie alle Philosophie damals mit der Religion aufs engste verknüpft war, und jede besondre Lehre der Weltweisheit, unmittelbar in Religionsneuerung sich endigte: so wären aus mehreren entgegenstehenden Philosophen-Systemen eben so viele Religionspartheyen unausbleiblich erwachsen; es wäre gänzliche Verwirrung, mit bürgerlichen Unruhen, aus der Verwirrung aber ägyptische Verfinsterung entsprungen. Solchemnach war die Alleinherrschaft eines Einzigen, der damaligen Menschheit allerdings ersprieslich.

Eben so ersprieslich war ihr, daß gerade Aristoteles auf den Thron gesetzt ward. In ihm allein ist der Stoff mehrerer philosophischen Wissenschaften mit ziemlicher Vollständigkeit vorhanden, er enthielt also für mehrere Jahrhunderte hinlängliche Nahrung der Beschäftigung.

Er ist der bündigste Raisonneur, und eben dadurch vor andern geschickt den Verstand zu üben und zu schärfen. Er ist im Vortrage, nicht selten aus Kürze, oft auch aus Mangel an bestimmten Begriffen, dunkel und zweydeutig; eben dadurch aber vor andern geschickt den Verstand mit mancherley Begriffen zu versorgen, und vor zu großer Beengung und sclavischer Nachfolge ihn zu verwahren. Diese Dunkelheiten nährten den Untersuchungsgeist, und gaben Selbst-Denkern Raum für eigne Behauptungen. Er endlich, indem er entgegengesetzte Systeme mit ihren Gründen oft vorträgt, und untersucht, übt den Verstand in Betrachtung der Gegenstände aus mehreren Gesichtspunkten, und nährt ihn mit Aufsuchung und Auflösung von mancherley Einwendungen.

Neuntes Hauptstück.

Scholastische Philosophie.

Ohneracht et im vorhergehenden die Geschichte der Weltveränderungen nur bis an den Anfang des dreyzehnten Jahrhunderts fortgeführt ist: sey es mir vergönnt, in der Geschichte der Weltweisheit bis in den Anfang des vierzehnten Jahrhunderts vorauszuspringen, und von den ersten Scholastikern hier das erheblichste zn erzählen. Die ganze scholastische Philosophie in diesen Band zu bringen, ist des Mißverhältnisses halber, nicht thunlich; mithin am bequemsten, so viel davon hier zu berühren, als nöthig seyn wird, dem Buche seine gehörige Größe zu geben.

Wollte

Wollte man hier die Weltbegebenheiten, eingeführter Ordnung gemäß, voranschicken, dann würde dem folgenden Bande wenig, oder nichts davon bleiben, mithin zu große Einförmigkeit erwachsen. Dies mag um so eher geschehen, als die vornehmsten Ursachen des Entstehens scholastischer Weltweisheit in den oben berührten Welt-Ereignissen schon enthalten sind, mithin die natürliche Folge der Dinge nicht zu sehr zerrissen wird.

Ueber den Zeitpunkt der anhebenden Scholastik sind alle Schriftsteller, wie über ihren Urheber, um so mehr in Streit, je weniger bey ihnen Uebereinkunft in dem Begriffe eines Scholastikers, und scholastischer Philosophie gefunden wird 1). Scholastiker hießen nach Carl dem Grossen, die in den von ihm errichteten Kloster- und andern Schulen zu Lehrern bestellten Männer, und dem gemäß wäre scholastische Philosophie, was sie von philosophischen Kenntnissen vortrugen, nebst der Form worin sie es hüllten. Dann hübe die scholastische Philosophie mit Alcuin und andern seiner Zeitgenossen an, und wäre in Materie und Form, nach den Zeitaltern, wesentlichen Abtheilungen unterworfen. Dieser Meynung sind wenige zugethan, fast allgemein setzt man diese Philosophie um einige Jahrhunderte tiefer, und fängt erst im eilften und zwölften Jahrhundert von Scholastikern an zu reden. Aber auch dann ist noch über die erste Entstehungszeit, wie über den ersten Urheber, keine Einigkeit, indem einige im eilften, andre im zwölften, noch andre im dreyzehnten Jahrhunderte von verschiedenen sie gründen lassen.

Noth-

1) Bruck hist. Crit. phil. T. III. p. 709 sq.

Nothwendig liegen auch hier verschiedene Bedeutungen zum Grunde. Einige, die eine reine, von aller Theologie gesonderte Philosophie meynen, setzen ihren Ursprung in die Zeiten der Einführung der Dialektik in die Klosterschulen; andre, die auf Aristotelische Metaphysik, und Arabische Schriftsteller Rücksicht nehmen, setzen sie in das dreyzehnte Jahrhundert herab r). Da hier erlaubt ist, dem Worte eine Bedeutung nach bestgeglaubter Bequemlichkeit unterzulegen: so wage ich folgenden Versuch zu Beylegung der Streitfrage. Die ganze Philosophie des Mittelalters, das ist, der lateinischen Christenheit, nach dem Einbruch der Barbaren, soll unter dem Namen der scholastischen nicht begriffen werden; darin kommen fast alle überein, daß Johann Erigena, nebst seinen Nachfolgern, Sylvester, Peter Damian und mehreren, zu den Scholastikern nicht gehören. Scholastische Philosophie soll sich von andern Philosophieen unterscheiden, muß also eine gewisse Materie, nebst einer gewissen Form haben, weil nur darin eine Philosophie sich von der andern sondern kann. Demnach hat man aufzusuchen, was in Form und Materie, die Philosophie im Mittelalter eignes, und in einem gewissen Zeitpunkt von allen übrigen verschiedenes hatte. In der Form wäre dies unstreitig die Methode alle Fragen mit ihren Gründen auf beyden Seiten abzuhandeln, und alle möglichen Einwendungen aufzutreiben, als welches vorher in keinem Philosophie-Systeme geschehen war, auch nachher nicht im nemlichen Maaße mehr geschehen ist. Dann, nach Vortragung der widerstreitenden Gründe, eine Entscheidung zu geben, und das zwar nach

r) Bruck. hist. Crit. phil. T. III. p. 715. Cramers Fortsetzung Bossuets, V. p. 340 ff.

nach vorher festgesetzten, und überall anerkannten Regeln und Gesetzen, ohne nach der Gründe Abwägung sich zu achten, und deren Gewicht zur alleinigen Entscheidungsquelle zu machen. Auch dies war vorher bey Griechen und Römern nicht geschehen, als welche die Stärke der Beweise allein entscheiden liessen, ohne an vorher festgesetzte Formeln sich zu binden; nach dem Mittelalter geschahe es nicht mehr, weil auch da diese Normen anfiengen verworfen zu werden. Bey den Scholastikern hingegen entschied man vor der Prüfung, und man prüfte die Gründe, nicht um nach ihnen zu sprechen, sondern man suchte die Einwürfe auf, um ein gewisses Glaubenssystem, gewisse Aussprüche der Kirchenväter, zulezt des Aristoteles, mehr zu bevestigen. Der Zweck dieser Philosophie war nicht Forschung nach weiterem Lichte, sondern Bemühung, einen einmal angenommenen Innbegriff gewisser Lehren, gegen alle Einwendungen festzustellen, und gegen die Bedenklichkeiten der Vernunft zu verwahren. Dieser Geist kam in die Philosophie durch die Hierarchie; denn sobald einmal ein Religionssystem festgesetzt, und durch die Macht der Geistlichkeit und Päbste allgemein eingeführt war, sobald dies System in seinen einzelnen Theilen gehörige Bestimmtheit erhalten hatte, ward der Vernunft nicht gestattet, um ein Haarbreit sich davon zu entfernen, mithin blieb ihr nichts, als entweder ganz in Unthätigkeit zu versinken, oder das Amt der Vertheidigung dieser Lehren gegen alle ersinnliche Bedenklichkeiten zu übernehmen.

Scholastische Philosophie aber soll nicht Theologie seyn, noch soll sie etwas für Theologie damals genommenes, und aus der Offenbarung auf einige Weise herzuleitendes; sondern Gegenstände der bloßen Vernunft behandeln. Peter

aus der Lombardey demnach, mit mehrern andern, die diese Form in die Theologie brachten, wie auch schon vorher Hildebert aus Lavardin, können zu den scholastischen Philosophen nicht gezählt werden, so wenig als unter uns die Verfasser von Dogmatiken, Philosophen heissen, unerachtet sie aus der Philosophie manches herübernehmen. Wenn von scholastischer Theologie die Rede ist, dann müssen diese allerdings mitgezählt werden, weil sie in die Gottesgelahrtheit die neue Form brachten; aber als neue Tongeber in der Philosophie, sind sie mit keinem Rechte anzusehen.

In Rücksicht auf die Materie hat die Philosophie des Mittelalters mit der nächst vorhergehenden das gemein, daß sie sich nur auf Untersuchungen a priori erstreckt, mithin darf hiervon kein Unterschied hergenommen werden. Sie hat aber auch das Eigne, daß, sobald sie als Philosophie erscheint, und sich von der Theologie sondert, diese Begriffe vornemlich aus Aristoteles genommen, und nach Aristotelischen Aussprüchen bestimmt werden. Scholastische Philosophie demnach wäre diejenige Behandlung der Gegenstände a priori, wo nach Aufstellung der meisten für und wider aufzutreibenden Gründe, in syllogistischer Form, die Entscheidung aus Aristoteles, den Kirchenvätern, und dem herrschenden Glaubensgebäude genommen wird.

Daraus erhellt denn, daß die Form dieser Philosophie, nach Autorität zu entscheiden, die aus der ältern Theologie, durch Hildebert aus Lavardin und dessen Nachfolger, zuerst aufgebracht, und von der Hierarchie entsprungen, in die Philosophie herübergenommen ist, und das zwar erst zu der Zeit, als die Philosophie bey den Dialektikern, Rousselin, Wilhelm aus Conches, Wilhelm von Champeaux,

Abä-

Abälard und andern, besonders anfieng getrieben zu werden. Daß aber diese den eigentlichen Scholastikern noch nicht beygezählt werden dürfen, weil sie fast nur die Vernunftlehre, nebst sehr wenigen Sätzen der Metaphysik abhandelten, und in der Philosophie noch keine feste Autorität anerkannten. Daraus folgt ferner, daß die Entscheidung nach Aristoteles dann erst eingeführt ward, als dessen Metaphysik anfieng im Abendlande bekannt zu werden, gegen des zwölften Jahrhunderts Ausgang. Folgt, daß die Untersuchung der Gegenstände a priori, von weit älterm Zeitpunkte, und aus dem Systeme der Alexandriner ist. Folgt endlich, daß, da alles obengenannte zusammen die scholastische Philosophie ausmacht, ihre Entstehung erst in den Anfang des dreyzehnten Jahrhunderts kann gesetzt werden; weil erst da, nach allgemeinerer Verbreitung der Aristotelischen Schriften, jene Methode auf alle Gegenstände metaphysischer Untersuchungen ausgedehnt, erst da nach Aristoteles vorzüglich entschieden, erst da die Philosophie von der Theologie gesondert, und in weit größerm Umfange vorgetragen ward.

Ueber den ersten Urheber dieser Philosophie schwebt großes Dunkel; weil die Schriften des Michael Scotus, und mehrerer andrer, als Weltweise damals berühmter Männer, theils gar nicht, theils höchst selten nur vorhanden sind. Unter allen mir bekannten ist vor Alexander aus Hales keiner, der sich in philosophischen Untersuchungen dieser Form bedient; Robert Pulleyn, welchen mehrere für ersten Urheber ausgeben, habe ich aller angewandten Mühe unerachtet, nicht zu Gesicht bekommen. Bis vor Alexander jemand aufgestellt wird, der jene Methode, die Gründe auf beyden Seiten in syllogistischer Form vorzutragen, und

nach Aussprüchen des Aristoteles vorzüglich, in philosophischen Gegenständen, wie auch nach Autoritäten der Kirche zu entscheiden, bey metaphysischen Untersuchungen sich bedient hat, wird Alexander den ersten Platz behaupten müssen.

Alexander, erzogen im Kloster Hales in der Grafschaft Gloucester, erhielt von da den Beynamen von Hales. Im Vaterlande schon erhob ihn seine Gelehrsamkeit zum Archidiakonus; dennoch begab er sich, aus Streben nach höherer Einsicht, auf die Universität Paris, und ward unter die öffentlichen Lehrer der Gottesgelahrtheit aufgenommen. Er lehrte mit ungemeinem Beyfall ums Jahr 1230; so daß, wegen Unwiderstehlichkeit seiner Gründe, ihm allgemein der Name des unwiedersprechlichen Lehrers (doctor irrefragabilis) ertheilt, und er in allen Behauptungen ohne Fehl geglaubt ward. Er starb 1245, nachdem er mehrere Schriften, und vorzüglich eine Erklärung über das Lehrbuch Peters aus der Lombardey verfertigt hatte. Diese Erklärung ist die erste, und Muster aller folgenden; philosophische Gegenstände werden hier mit allen Gründen für und wider, so viel ihrer zu haben waren, und nach Aristoteles Autorität am meisten entschieden. Die Erklärung von Aristoteles Metaphysik gehört ihm nicht mit völliger Gewißheit, wol aber die über dessen Seelenlehre 1).

Unter den Kirchenschriftstellern geben Augustin, Ambrosius und Damascen; unter den Philosophen, außer Aristoteles, Boethius, Hermes Triesmegist, Avicenna, nebst Dionys dem Areopagiten, ihm die Entscheidungen gewöhn-

1) Bruck. hist. Crit. phil. T. III. p. 778.

wöhnlich an die Hand; auch beruft er sich unter den nächsten Vorgängern auf Anselm aus Canterbury, Hugo und Richard von St. Viktor. Findet er in diesen Schriftstellern Einwürfe gegen hergebrachte Kirchensätze, oder mit einander streitende Behauptungen, dann stellt er sie gegen einander; nur selten kommen Schlüsse späterer Zeiten, und, so viel ich finde, nie eigne Einwendungen und Zweifel, vor. Der Streit wird zulezt, mittelst des Ausspruchs eines dieser Schriftsteller, entschieden, so daß der Gegner zwar abgefertigt, jedoch nie zum Stillschweigen gebracht wird: denn ob er vom gethanen Ausspruche appelliren, oder durch neue Instanzen ihn umstoßen wird, kümmert Alexandern nicht; ihm genügt vors erste, etwas erwiedert zu haben. Tieferes Eindringen also, eignes Denken, und neue Aufklärung, erwarte man hier nicht; wol aber durch Nebeneinanderstellung der Schwierigkeiten und Gegengründe, einigen Stoff zu weiterem Nachdenken.

Alexander demnach ist fast nichts als Nachbeter, mönchische Erziehung und hierarchische Furcht, hatten in ihm alle Selbstthätigkeit des Verstandes unterdrückt. Seine Nachfolger stehen fast alle bey uns auf der nemlichen Stuffe; weil keiner die Mühe des eignen Durchsuchens mehrerer Scholastiker hat übernehmen mögen, und die ersten Verbesserer der Wissenschaften, sie mit den Titeln von hirnlosen, und höchst wiedrigen Menschen brandmarkten, höchstens ihnen das Talent zugestanden, das Klare dunkel, und das Reine verworren zu machen, auch über Nichtswürdigkeiten, und alberne Fragen, große Untersuchungen anzustellen: so hat die Meynung Oberhand behalten, daß sie alle blinde Nachbeter des Philosophen von Stagira sind. Der große Leibnitz, in ihren Schriften

sehr

sehr bewandert, und durch ihre Untersuchungen nicht selten aufgeklärt, widersprach denen, und versicherte, im scholastischen Unrath nicht selten eine Perle gefunden zu haben; aber er ward überhört, weil das allgemeine Geschrey die Stimme eines einzigen unvernehmlich machte. Der Verfolg dieser Geschichte wird den Ausspruch des großen Mannes hoffentlich zur Genüge rechtfertigen, und zugleich darlegen, daß allerdings die Philosophie der Scholastiker eine ausführlichere Darstellung verdient, weil diese so verachteten Leute unleugbar die metaphysischen Begriffe, den neuern und größern Philosophen zu neuen Gebäuden, in die Hände gearbeitet haben. Ohne die Scholastiker hätte wahrlich kein Leibnitz und Wolf sich so früh ausbilden können.

Alexander aus Hales hat zwar das Verdienst nicht, zu diesem Fortschritte selbst Beyträge geliefert, aber doch sicher das, mittelst seiner Methode, und der Herbeybringnng Aristotelischer Aussprüche, den Gesichtskreis erweitert, und die Vernunft mehr geweckt zu haben. Einige Beyspiele mögen dies darthun: Gegen Gottes Einfachheit stellt er ein Paar Gründe aus spätern Zeiten vermuthlich auf, die von der Dreyeinigkeit vorzüglich hergenommen sind; und eben damit zur Genüge erhärten, daß man diese Behauptung noch wenig durchgedacht hatte, indem philosophische und wichtigere Gründe so nahe liegen. Denen setzt er entgegen: wo Zusammensetzung ist, da sey Möglichkeit des Nichtseyns, und Abhängigkeit eines vom andern. Beydes habe in Gott nicht statt, also müsse höchste Einfachheit ihm zukommen: wie schon mehrere Vorgänger geschlossen hatten 1). Diese Beweise entwickelt er nicht, führt sie

1) Alex. de Hales summa theologiae I. quaest. 5. memb. 1. Norimb, 1482.

sie auf ihre ersten Gründe nicht zurück; ihm genügt, sie als unumstößlich hinzustellen.

Gottes Unendlichkeit wird mit einer Menge schaaler Einwürfe bestritten, z. B. daß endlich und unendlich nur von der Ansdehnung gebraucht werden; daß endlich und vollständig einerley sey; und diese werden mit eben so kraftlosen Beweisen angegriffen, z. B. in Gott sey Macht und Wesen einerley, also weil seine Macht Unendlichkeit habe, müsse sie auch dem Wesen zukommen. Der beste ist noch; es läßt sich kein Wesen größer denn Gott denken, folglich ist Gott unendlich. Diese Einwürfe waren bald zu Boden geworfen, ohne daß es nöthig war in die Hauptschwierigkeit bey dieser Untersuchung vorzudringen, daher kann auch Alexander mit ein paar Unterscheidungen von Wortbedeutungen sich hier leicht loswinden. Selbst diese aber sind noch so verwirrt und zweydeutig, daß aus ihnen sogleich neue Schwürigkeiten hervorgehen. Man höre: endlich hat drey Bedeutungen, eine negative, eine privative, und eine disparate. Die erstere will, daß etwas kein Ende hat oder haben kann, die andere, daß es zwar ein Ende haben kann, aber nicht hat, die lezte, daß es habet contrariam dispositionem simul disparatam ad finiendum. Gott ist in der ersten Bedeutung unendlich, weil er kein Ende hat und haben kann, sondern alles übrige beschränkt 1). Ist man nun aus aller Verlegenheit?

Auf die nemliche Art verfährt Alexander bey allen übrigen Fragen, mithin ist unnöthig, aus ihm mehreres herzusetzen. Aus allem leuchtet hell wie der Mittag her-

1) Alex. de Hales summa theol. l. quaest. 6. membr. 1.

hervor, daß die Aristotelische Metaphysik von ihm zwar gelesen, aber nicht durchgedacht war, und natürlich konnte das bey der Neuheit und Schwere dieser Wissenschaft nicht wohl anders seyn. Aristoteles muste erst geläufiger, in Vorlesungen mehr aufgehellt, und in mannichfaltigen Disputierübungen mehr der Faßungskraft genähert seyn, ehe er in der Vernunft dieses Menschenalters grosse Früchte bringen konnte.

Alexanders Zeitgenoßen blieben der ältern Methode treu, jedes neu aufkommende wird von wenigen anfangs angenommen, biß Beyfall und Beyspiel das alte verdrängt haben. Von diesen Zeitgenoßen habe ich nur zwey, den Wilhelm aus Auvergne, und Vincent von Beauvais habhaft werden können; ob mehrere andere den alten Vortrag beybehalten, oder den neuen erwählt haben, kann ich nicht bestimmen.

Wilhelm aus Auvergne (Aluernus, oder Aruernus) ward 1228. Bischof zu Paris, und wird von da meistens Parisiensis zugenahmt: verbot 1240. verschiedene Lehren als ketzerisch, und starb 1249 1) Er hat mehrere Schriften hinterlassen, die nachher gesammelt herausgegeben sind. Der Geist des Untersuchens und Disputierens, von den vorhergehenden Dialektikern geweckt, gieng in Paris, da die Vernunft anfieng ihre Stärke und Würde zu fühlen, gegen das dreyzehende Jahrhundert, von blosen Uebungen und Spiegelfechtereyen, mehr und mehr zu ernsten, und anhaltenden Forschungen über. Die am Glanze in philosophischen und theologischen Kämpfen noch Wohlgefallen hatten, suchten überall lange vergessene Be-

1) Cave de script. Eccles. p. 494.

Behauptungen mit ihren Gründen wieder hervor, und gaben, ohne es zu wissen, oder zu wollen, dem ernsten Nachdenken reichliche Nahrung. Aus solchem Beweggrunde war anfangs die alte und verwickelte Frage über die Vereinigung der Vorsehung mit der Willens-Freyheit, wieder aufgeregt, jezt beschäftigte sie in vollem Ernste viele denkende Männer 1). Die Sucht des Disputierens, wie von entgegenstehender Seite der Eifer für alte Rechtgläubigkeit, in stetem und starkem Ringen begriffen, erzeugten neue Einwürfe, nebst neuen Ausflüchten und Beantwortungen 2), und ließen mehr und mehr die Vernunft ihre Stärke fühlen. Die Begierde nach philosophischen Schriften ward dadurch mehr angefacht und allgemein, und wo nur Aufklärung zu hoffen war, von da bemühte man sich berühmte Bücher zu erlangen. Daher ward der Kreis der Lektüre von Tag zu Tage erweitert, und besonders die Zahl arabischer Werke vermehrt. Avicenna, Averroes, Algazel, und Alfarabi macht Wilhelm mehrmals nahmhaft. Besonders war dies Zeitalter mit trismegistischen Schriften angefüllt, solchen auch, die jezt nicht mehr bekannt sind, Wilhelm führt ein Buch Merkurs de Deo Deorum an. Wahrscheinlich waren diese von den Arabern herübergehohlt, bey welchen, wegen der in diesen hermetischen Fragmenten enthaltnen Alexandrinischen und mystischen Grundsätze, da sie von Mystikern untergeschoben sind; wegen ihres geglaubten hohen Alterthums; wie auch wegen alchymistischer Lehren, Hermes Trismegist grosses Ansehen erlangt

1) Guillielm Parisiens. Opp. T. II. p. 733. de univers. Venet. 1591.

2) Guillielm. Paris. T. II. p. 745.

langt hatte. Wilhelm schreibt nicht nach der Methode Peters aus der Lombarden, und Alexanders von Hales, sondern zusammenhängend, und im Ganzen mit bessrem Latein als die eigentlichen Schulphilosophen. Sein Verstand ist sehr eindringend und scharf, und findet auf seinem Wege, manche vortrefliche, jedes Zeitalter ehrende Gedanken. Den Scholastikern darf man ihn, im eigentlichen Verstande nicht zugesellen, wie er auch überhaupt mit den Philosophen und Theologen dieser Art, gar keine Bekanntschaft zu haben scheint; nicht einmal Anselm aus Canterbury, noch Peter der Lombarde werden von ihm angeführt.

Ueber die Begriffe von der Wahrheit, der Zeit, und Ewigkeit hat Wilhelm scharf und tief gedacht. Wahrheit, spricht er, bedeutet mehrerley, einmal das Zeichen oder die Bedeutung, und dann ist sie nichts als die bezeichnete Sache. Was hiermit gemeint seyn soll, bleibt im dunklen, vermuthlich hatte Wilhelm selbst sich das nicht hinlänglich aufgehellt. Zweytens steht sie dem Scheine entgegen: Menschen heißen falsch, die äußerlich ein anderes Ansehen haben, als sie innerlich sind. Drittens ist sie Befreyung von Vermischung; wahres Silber nennt man, was rein ist. Viertens bedeutet sie das Wesen der Dinge, welches durch die Definition ausgedrückt wird: Fünftens das Seyn des Schöpfers, oder den Schöpfer selbst, gegen welchen alles übrige Falschheit ist: denn von ihm kann nur gesagt werden, daß er ist, weil er stets derselbe, und stets ist, alles andere hat vom Seyn nur den Anstrich. Sechstens endlich hat Wahrheit eine logische, auf die Sätze sich beziehende Bedeutung 1). Wie mühsam es ist, metaphysische Begriffe

1) Guillielm. Parisiens. de Universo. Opp. T. II. p. 749.

griffe bestimmt zu faßen, und genau zu sondern, lehrt dies Beyspiel augenscheinlich. Und dennoch verlangt man, die Metaphysik soll mit andern Wissenschaften niederen Ranges, den höchsten Gipfel der Vollkommenheit zugleich ersteigen! Dennoch verwirft, oder verachtet man sie, weil sie es noch nicht gethan hat! Die Begriffe von Realität, metaphysischer Wahrheit, und nothwendigem Daseyn sind wunderbar hier gemischt, jedoch ist der von Realität mehr hervorgehoben, und deutlicher als bey den Vorgängern dargelegt.

Gleichergestalt herrscht in Wilhelms Begriffen von Zeit und Ewigkeit noch manche Verwirrung, durchstrahlt von vorzüglichem Scharfsinne. Einige Philosophen, sagt er, haben die Zeit einen Theil der ganzen Ewigkeit genannt. Allein die Ewigkeit ist unendlich, mithin vor ihr nichts gewesen. Wäre etwas vorher gegangen: so müste es mittelbar entweder, oder unmittelbar geschehen seyn, und beydes ist unmöglich, weil es die Eingeschränktheit zur Folge hat. Die Ewigkeit demnach ist mit der Zeit nicht von einerley Wesen. Vor der Zeit kann sie nicht hergehen, weil der Theil nothwendig eher, denn das Ganze seyn muß; auch kann vor ihr die Zeit nicht hergehen. Diese Erklärung also ist verwerflich. Es kommt hinzu, daß die Ewigkeit keine succeßive Theile enthält, weil sie unaufhörliches Fortdauern in sich schließt, und Fortdauer dem Fluße entgegensteht. Die Zeit hingegen besteht in steter Veränderung, und enthält daher ein Aufhören; welches die Ewigkeit, und mit ihr alle Veränderung, ausschließt. Demnach ist die Ewigkeit auf einmal ganz, ohne alles vor- und nachher, ohne alle Succeßion, das ist, ohne alle Theile 1). Daß die Zeit kein

1) Guillielm. Parisiens. de univers. p. 615. T. II.

kein Theil der Ewigkeit ist, folgert Wilhelm richtig und scharfsinnig; auch bedient er sich zuerst der Worte Dauer und Succeßion, deren Begriffe den Griechen unbekannt waren, und die in dieser ganzen Lehre von grosser Erheblichkeit sind.

Hiermit gränzte damahls eine theologische Frage, wie nemlich alles in der Ewigkeit zugleich gegenwärtig seyn könne? Schon an der Abfaßung sieht man, daß sie auf irrigen Begriffen ruht, wie sie da steht, wird schwerlich ein bestimmter Sinn hervorkommen. Sie entstand daher, daß die Theologie lehrte, Gott habe von aller Ewigkeit her alles erkannt, ihm sey alles von Ewigkeit her gegenwärtig, und in Gedanken anschaulich gewesen; daß aber hiergegen die Philosophie aus den Begriffen succeßiver Dinge, manches von nicht geringer Erheblichkeit zu erinnern fand. Wilhelm beantwortet die Aufgabe so: Nichts vergängliches ist, und kann in der Ewigkeit seyn, weil Zeit und Ewigkeit nichts gemein haben. Gott aber, dessen Erkenntniß durch das Vergängliche weder Zuwachs gewinnt, noch Abnahme leidet, hat alles, von aller Ewigkeit her, vor Augen 1). Das war ja eben die Frage, wie das geschehen könne?

Daß nur ein All (Vniuersum) vorhanden ist, folgert Wilhelm richtig aus dessen Begriffe, als eines Innbegriffes aller Dinge, welchem zufolge alles ins All gehört, und alles Eins ausmacht. Denn Allheit und Totalität haben Einheit zur Folge 2). Diesen Schluß kleidet er auf mancherley Art so, daß er verschieden scheint; er

1) Guillielm Parisiens. T. II. p. 649. 2) Idem Opp. T. II. p. 571.

er wird aber nicht gewahr, daß damit nur bewiesen ist: alles möge unter einen Begriff gefaßt werden, welches jedoch zur Einheit eines Systems aller Wesen bey weitem nicht hinreicht.

Das Daseyn geistiger Wesen wird mit einigen aus der Analogie abgeleiteten, doch aber nur Vermuthung bewirkenden Gründen erhärtet. In der alten Philosophie galt bey den Stoikern schon als Grundsatz: daß, wofern in der Welt von zwey entgegengesezten Dingen eines vorhanden ist, das andere nicht fehlen könne. Diesem giebt Wilhelm einen, von den Stoikern gänzlich versäumten Beweis, weil ihnen der Satz aus Erfahrung einleuchtend schien. Alle sich entgegengesezte Dinge sind sich vollkommen gleich, und keins von ihnen verdient mehr zu seyn, als das andere, wofern also eins da ist, muß es auch das andre seyn. Nun aber existieren körperliche Wesen, also müssen auch geistige vorhanden seyn. Diesem Obersatz aber fehlt an völliger Unumstößlichkeit viel; die Gleichheit der Ansprüche entgegengesezter Dinge auf das Daseyn leuchtet wenigstens nicht sehr ein; aber als allgemeiner Erfahrungssatz hat er allerdings grosse Annehmlichkeit, und gewährt in so fern einige Wahrscheinlichkeit. Wilhelm fügt einen andern Beweis an: das vollkommnere existirt eher und nothwendiger, als das unvollkommnere: nun ist ein Geist vollkommner denn ein Körper; folglich, da dieser existieret, wird auch jener es müssen. Unter Voraussetzung eines weisen Weltschöpfers gewährt auch dieser Schluß einige Wahrscheinlichkeit. Endlich bedient der Philosoph sich auch des Gesetzes der Stetigkeit, wiewol ohne es hier deutlich und ausdrücklich als solches zu erkennen. Avi-

cenna

cenna hatte aus ihm bey einer ganz andern Gelegenheit, gleichfalls ohne ihn zu erkennen, einen Schluß gebildet, den wendet Wilhelm auf seine vorliegende Untersuchung folgendergestalt an: wenn in der Natur etwas zusammengeseztes, und dessen einfaches von einer Seite vorkommt: so muß auch das andre einfache rein vorhanden seyn. Nun giebt es aus Körper und Geist zusammengesezte, giebt auch blos körperliche Substänzen: also wird es auch blos geistige geben müssen. Mit deutlicherer Anerkennung des Gesetzes der Stetigkeit, giebt Wilhelm diesem Beweise noch eine andre, der oben bey Maximus aus Tyrus beygebrachten sehr gleichende Gestalt. Zwischen Gott und der vernünftigen Seele sind mehrere bloß geistige Wesen möglich, die, falls sie nicht existieren, eine unendliche Entfernung leer lassen. Nun aber scheut die Natur alles Leere zwischen dem äusersten; zwischen schwarz und weiß, sind mehrere Mittelfarben; sie scheut das Leere auch im Raume; vielmehr also in den Graden, als welches der Ordnung und Vollkommenheit der Welt unendlich mehr widerstreitet. Demnach sind diese Mittelgattungen würklich vorhanden 1). Hier erblickt man mit Vergnügen den ersten deutlichen Gedanken von einem Vacuo formarum, welcher lange hernach in den allgemeinern, des Gesetzes der Stetigkeit ist verwandelt worden.

Den hier zur Unterstützung aufgestellten Satz von der Abwesenheit alles leeren Raumes, beweißt hernach Wilhelm mit ungemeinem Scharfsinne so: der leere Raum ist entweder theilbar oder nicht theilbar. Wenn nicht

1) Guillielm. Parisiens. de vniuers. Opp. T. II. p. 796.

nicht; dann ist alle Bewegung darin unmöglich; auch würde er denn unter allen Körpern der festeste seyn. Wenn aber: denn muß er in einem andern Leeren enthalten seyn, weil ein bewegter Körper den Raum durchschneidet, an die Stelle von dessen Theilen tritt, mithin aus seinem Platze ihn vertreibt. Ferner, was nicht Körper ist, kann der Annäherung und Berührung von Körpern nicht im Wege seyn, zwey hohle Halbkugeln also müssen sich berühren 1). Der erste Schluß nimmt mehr an, als leicht gegeben wird, daß nemlich aus dem leeren Raum etwas getrieben wird; ein in ihn tretender Körper nimmt nicht den Platz des leeren, als eines vorher da befindlichen Dinges ein; sondern den Platz, wo vorher nichts war. Wilhelm läßt hier durch die Worte sich hintergehen, und meynet, weil der Körper an den Platz des Leeren kommt, so vertausche er den mit einer an diesem Platze befindlichen Sache. Der andre Schluß ist viel subtiler, jedoch nicht genug zur Deutlichkeit ausgebildet. Scotus, und lange nachher Deskartes haben ihm mehr Licht gegeben. Hier kann man dadurch ausweichen, daß leerer Raum die Annäherung zwar nicht hindert, wenn sie sonst nur als Bewegung in den Körpern schon vorhanden ist, daß er sie aber auch nicht befördert, und die würkliche Annäherung nicht im Gefolge hat.

Nach Widerlegung von Aristoteles und Avicennas Schlüßen für die Welt-Ewigkeit, führt er selbst mehrere sehr scharfsinnige, zum Theil auch neue Beweise, des Gegentheils. Die Geschichten aller Völker enthalten

1) Guillielm. Parisiens. de vniuers. Opp. T. II. p. 574.

ten von ihren Reichen und Städten die Gründung und Erbauung: also muß die Welt selbst einen Anfang gehabt haben. Hier fehlt noch einiges zur Feststellung des Schlußsatzes; wie Reimarus das ergänzt hat, weiß man. Auch aus der Welt selbst leuchtet ihre Zufälligkeit (potentialitas) hervor, welche ein einmal erhaltenes Daseyn zur Begleitung hat. Zuerst wird hier der Welt Zufälligkeit ausdrücklich benahmt, die Vorgäuger hatten von ihr noch keine bestimmten Begriffe. Der Gedancke jedoch ist mehr hingeworfen, als ausgeführt, wenigstens mit Beweisen nicht befestigt. Zudem, wofern die Welt ewig ist, muß die Reihe von Vätern und Söhnen ohne Ende fortgehen; solch ein endloser Fortgang aber der Ursachen ist unmöglich. Auch ist unmöglich, daß eine unendliche, anfangslose Zeit bis hieher schon verflossen sey; so unmöglich, als daß eine unendliche Menge Wassers durch eine Oeffnung von bestimmter Größe, und mit bestimmter Geschwindigkeit, je kann herausgeflossen seyn. Ein neuer vortreflicher Gedanke, den die Folgezeit, weil er nicht bis zur völligen Evidenz hinausgeführt ist, unbenuzt hat liegen lassen! In der ganzen endlosen Vorzeit endlich, hat der Himmel entweder endliche, oder unendliche Umdrehungen gehabt. Im ersten Falle haben wir was wir wünschen, im andern bringt es einige Ueberlegung bald zur Deutlichkeit. Sezt der Himmel habe mit der Hälfte seiner jetzigen Geschwindigkeit sich umgedreht; so werden der Umdrehungen nur halb so viel seyn, diese Zahl also hat eine Hälfte, also auch ein Viertheil, und so immer kleinere Theile. Wo das, da ist eine erste Umdrehung, folglich ein Anfang 1).

Aber.

1) Guillielm. Parisiens. de vniuers. p. 657.

Abermals ein vortreflicher Grund! Ueberhaupt finden sich hier die besten Beweise, oder deren erste Elemente schon beysammen.

Gegen die Vertheidiger einer unbedingten Nothwendigkeit aller Weltereignisse, stellt Wilhelm die bündigsten Betrachtungen auf. Die Kette von Ursachen und Wirkungen läuft in gleicher Nothwendigkeit nicht fort, da ihr erstes Glied, die Schöpfung und Anordnung der Welt, des Schöpfers freye Handlung ist. Auch sind ja in der Welt denkende, nicht nach Gesetzen physischer Nothwendigkeit handelnde Wesen vorhanden 1). Der erste Gedanke ist einer der schönsten, gegen die Stoiker vornehmlich, als welche ihr Fatum mit einer Vorsehung glaubten vereinbaren zu können. Wo Schöpfung, oder auch nur freywillige Anordnung des Weltsystems ist, da verschwindet die absolute Nothwendigkeit. Dem andern Beweise fehlt zur hinlänglichen Stärke manches; ob wir in der That Willensfreyheit besitzen, und ausüben, ist manchen Bedenklichkeiten unterworfen. Auch mit den Reihen physischer Ursachen, fährt Wilhelm fort, steht es in Ansehung der Nothwendigkeit noch so sicher nicht: daß unter einmal gegebener Totalität der Bedingungen, die Wirkung nicht ausbleiben kann, mag vielleicht seyn; daß aber die Bedingungen alle beysammen seyn müssen, und keine ausbleiben, oder anders erfolgen kann, ist hiemit noch nicht zugestanden oder dargethan. Tageshelle folgt nicht allemal aus dem Sonnenschein, weil dieser durch Wolken, Sonnenfinsterniß, und andre Dinge kann aufgehalten werden. Da also in dieser Zusammenkunft

1) Guillielm. Parisiens. de vniuers. p. 743. T. II.

kunft keine Nothwendigkeit sich vorfindet: so liegt in den Weltbegebenheiten ein unzerstörbarer Grund von Zufälligkeit 1). Von Zufälligkeit allerdings, welche jedoch vom Gegner dadurch entfernt wird, daß er alle diese Bedingungen als vorher bestimmt festsezt. Also gegen die unbedingte Nothwendigkeit gilt dieser Schluß, und hierin hat er Neuheit mit vorzüglichem Scharfsinn; doch gilt er auch nur unter Voraussetzung des erstern, daß eine mit Freyheit wirkende Ursache alles angeordnet hat. Ohne den zeigt er anfangs zwar auf hypothetische Nothwendigkeit, die aber, so bald die jedesmahligen Zustände aus vorhergehenden, diese aus der Natur der von Ewigkeit her existierenden Substanzen gefolgert wird, bald in absolute sich verliehrt.

Die Naturtheologie bereichert Wilhelm gleichfalls mit neuen Gedanken, welches schon aus dem erhellt, was er gleich anfangs gegen die Emanationslehre erinnert. Einige haben gelehrt, die Welt sey aus Gott, wie aus seiner Quelle ein Bach geflossen; ohne zu erwägen, daß der Bach in der Quelle, als dessen Theil, sich vorher befand; das geschaffene hingegen vom Schöpfer kein Theil, oder gar der ganze Schöpfer seyn kann, als welcher schlechthin untheilbar ist. Andre sagten: die Welt komme aus Gott, wie das Bild im Spiegel aus dem Gegenstande; ohne zu überlegen, daß auch dies unstatthaft ist; da die Welt nicht wieder in einem andern, wie das Bild im Spiegel sich befindet. Wollte man entgegnen, die Möglichkeit habe die Form angenommen, und gleiche daher dem Spiegel; so diente zur Antwort, daß

1) Guillielm. Parisiens. Opp. T. II. p. 744.

daß diese Möglichkeit vor der geschehenen Schöpfung nichts reelles, außer Gott, oder dem Verstande befindliches war. Noch andre wollten, die Hervorbringung gleiche der des Schattens vom undurchsichtigen Körper; allein auch sie bedachten nicht, daß der Schatten nicht vom Körper ausgeht, und nur durch Negation, das ist, Aufhaltung des Lichts entsteht 1).

Wilhelm selbst erklärt sich über die Schöpfung so: Gott hat die Welt hervorgebracht, wie der Künstler ein Kunstwerk, doch ohne alle Werkzeuge und Mittel, blos durch seines Geistes Stärke, vermöge welcher das von ihm mit gewisser Anstrengung, und Wollung des Daseyns gedachte, außer ihm sogleich sich darstellt. Von dieser Stärke haben auch wir Beyspiele, ein Philosoph dachte einmal eines Cameels Niederfallen lebhaft, und das Cameel fiel hin 2). An Beyspielen haben die Neuern zuverläßigere, in der Gewalt der Seele über den Körper aufgestellt, welche zwar den Einfluß des bloßen Wollens, aber nicht dessen Schöpferkraft, ins Licht setzen. Diese aber dürfte auch wol durch nichts festes, in unserm Gesichtskreis liegendes, können erläutert werden.

Durch eben diese Schöpferkraft hat Gott bey der ersten Hervorbringung alles angeordnet und vorher bestimmt, so daß dadurch der Weltbegebenheiten ganze Ordnung festgesezt ist 3). Deshalb wird Gott nicht blos Vorhersehung, sondern auch Vorsehung zugeschrieben, deren erstere auf alles, das Gute so wol als das Böse, leztere nur auf das Gute sich bezieht; weil vom

 Bösen

1) Guillielm. Parisiens. Opp. T. II. p. 578. 2) Idem p. 581. 3) Idem p. 746.

Bösen nicht mag gesagt werden, daß es jemanden vorher bestimmt, und absichtlich zugedacht werde, und Gottes Güte solches Zudencken nicht gestattet. Die Vorsehung nun erkennet man leicht, so bald man erwägt, daß selbst unter Voraussetzung, Gott überlasse nach der Schöpfung die Dinge ihnen selbst, Vorsehung muß zugestanden werden. Entweder gab Gott diesen Dingen Kräfte, ohne seinen Beystand sich selbst zu regieren, oder nicht. Gab er sie, so that er das nothwendig mit Vorbedacht, und aus Vorsorge; gab er sie nicht: so überließ er sie wißentlich ihrem Untergange, welches von Gott nicht gedacht werden kann 1).

Diese Vorsorge erstreckt sich nicht auf das allgemeine blos, sondern auch auf das besondere, und individuelle: die Bewegungen der Sonne und übrigen Sterne, woraus Abwechslungen der Jahreszeiten, Erhaltung und Fortpflanzung von Gewächsen und Thieren entspringen, kommen von Gott, der, da er ihren Nutzen gewußt und gewollt, dadurch vor alle einzelne Thiere, und andre irrdische Wesen hat sorgen wollen. Daran laße man die Einwendungen sich nicht irre machen, daß solche Vorsorge seiner Maiestät unanständig und lächerlich wäre; blos unsrer Einsichten Schwäche macht das so erscheinen; von welcher auf ein Wesen, dessen Verstand ohne Gränze, wie die Macht ohne Einschränckung ist, kein Schluß gelten kann 2). Solches sieht man auch an den Thieren und deren bewunderungswürdigen Kunsttrieben; wo lernten die Spinnen ihr Gewebe machen? Wo, daß Fliegen sich darin verstricken wür=

1) Guillielm. Parisiens. T. II. p. 711. 2) Idem T. II. p. 713.

würden? Wo junge Enten, die noch keine Thiere haben schwimmen gesehen, daß Wasser ihr Elemeut ist? Wo Schwalben ihr Nest künstlich mauern? Von der Natur doch wol nicht, denn die, als Accidens, darf für Lehrmeisterin doch nicht gelten. Und woher hätte es denn wieder sie? 1)

Hier erheben sich zwey grosse Schwierigkeiten, die eine, wie besteht Gottes Vorsehung mit dem Uebel? Wilhelm antwortet! Fliegen, Spinnen, nebst andern Thieren werden von Schwalben gefressen, wie kann man sagen, Gott sorge vor sie? Er sorgt allerdings, denn eine ihrer Bestimmungen ist, gefressen zu werden, weil nicht alles um sein selbst, manches auch um andrer Nutzen willen geschaffen ist. Monstra, Erdbeben nebst andern fürchterlichen, oder wiedrigen Dingen sind da, des Menschen stolzes Herz zu demüthigen 2). Hier gebricht es an völliger Befriedigung, weil noch die Frage offen ist, warum muste solch gegenseitiges Fressen seyn? Die schrecklichen Naturbegebenheiten sind von der frömmelnden Seite wol ein wenig zu sehr angesehen: beydes entschuldigt jedoch die eingeschränkte Kenntniß der Naturgeschichte in diesem Zeitalter. Von eben der frömmelnden Seite betrachtet Wilhelm auch die übrigen Leiden, Krankheiten nemlich, den Tod, und die moralischen Uebel. Schwelger dienen andern zum warnenden Beyspiel, Armuth hindert Ausschweifungen; und so glaubt er das Uebel mit einigem daraus quillenden Nutzen gerechtfertigt zu haben, da doch die Hauptfrage ist, ob nicht ohne dasselbe der Nutzen fürs Ganze unendlich grösser wäre?

Eine

1) Guilliolm. Paris. T. II. p. 714. 2) idem p. 719.

Eine Aussicht zur Rechtfertigung des Uebels aber hat er dennoch erweitert.

Die andre: wie besteht die Vorsehung und das Vorherwissen, mit der Freyheit? Hier betritt Wilhelm den alten Weg, zu zeigen, daß Vorherwissen den Erfolg nicht bewirke, mithin demselben keine Nothwendigkeit mittheile 1).

Gottes unwandelbare Erkenntniß mit der existierenden Gegenstände Wandelbarkeit zu vereinen, war eine der gangbarsten Aufgaben dieses Zeitalters. Wilhelm glaubt dadurch dies zu bewerkstelligen, daß unsere Kenntniß uns von aussen kommet, sich also nach den Gegenständen richten muß, und ohne Veränderung in uns nicht kann verändert werden. Gottes Erkenntniß hingegen liegt in ihm, ist von Gegenständen unabhängig, wird durch sie nicht im mindesten verändert, folglich kan er ohne Veränderung etwas jezt nicht wissen, oder anders wissen; gerade wie ein Verhältniß sich ändern kann, ohne Veränderung in einem der Subjekte dieses Verhältnißes, blos durch Aenderung im andern 2). Einiges wird freylich hiedurch aufgehellt, nur nicht alles; wie kann Gott von den ausser ihm vorhandenen Veränderungen anschauliche Kenntniß haben, ohne Veränderung in ihm?

Gottes Einfachheit und Untheilbarkeit erklärt und bringt er mit der Allgegenwart auf neue Art in Uebereinstimmung; wie des Punktes Untheilbarkeit, die Mehrheit der Theile in ihm, die Ausdehnung nebst dem Körperraum wegnimmt: wie ferner Untheilbarkeit in intellektueller

1) Guillelm. Paris. T. II. p. 733. 2) Idem T. II. p. 737

tueller Bedeutung, die Mehrheit im Begriffe zerstört: so schließt Gottes Untheilbarkeit beydes aus. Demnach umfaßt Gott alles, nicht mit körperlicher, sondern mit geistiger Ausdehnung, wie eine Gattung alle Einzelwesen ohne körperlichen Raum in sich schließt. Hieraus erklärt sich auch die Allgegenwart 1). Mit seinen Alexandrinern, aus welchen dieser Gedanke herstammt, zieht Wilhelm nicht in Erwägung, daß damit die substantielle Gegenwart nicht begreiflich gemacht wird, da die Gegenwart des Geschlechts in seinen Gattungen allen, nichts substantielles ist, oder falls man sie dem ähnlich sezt, die Einheit des Geschlechts aufgehoben wird.

Die Seelenunsterblichkeit wird von Wilhelm mit kräftigern, und bündiger gemachten Beweisen unterstüzt; Gottes Gerechtigkeit spricht er, fordert künftige Strafen und Belohnungen, weil in diesem Leben beyde nach Verdienst nicht ausgetheilt werden. Zwar führt er diesen Schluß so weit nicht hinaus, daß er den höchsten Grad von Festigkeit, dessen er fähig ist, erlangte: allein er zeichnet doch der Nachwelt seine beste, und noch jezt geltende Form vor. Zu mehrerer Bekräftigung dieser grossen Wahrheit bevestiget Wilhelm auch die Seeleneinfachheit, und ihren Unterschied vom Körper, mit einigen sonst nicht vorgekommenen Gründen. Die Verrichtungen und Kräfte der Seele hangen nicht blos vom Körper ab, stehen vielmehr dessen Gesetzen gerade entgegen: je mehr man sich vom Körper entfernt, desto heller denkt man, je mehr man sich mit ihm vermischt, desto dunkler; mit

1) Guillielm. Parisiens. T. II. p. 867.

mit Abnahme des Körpers werden die Seelenkräfte stärker, wie, ausser dem Alter, mehrere Krankheiten darthun; der Verstand endlich ist sich bewust, daß er ganz, nicht in einzelnen Theilen denkt, und muß daher einfach seyn 1).

Die Seelenwanderung endlich bestreitet Wilhelm mit folgenden sehr gegründeten Bemerkungen: sie sezt voraus, daß alle Seelen gleich und vernünftig sind, wie auch, daß die Ausübung der Vernunft von der Organisation allein abhängt. Nun aber sind Verstand und Vernunft, Thätigkeiten, die an keine Organisation wesentlich gebunden sind, mithin in der Ausübung durch Verschiedenheit der Organisation nicht aufhaltbar. Es kommt hinzu, daß wir nie wissen können, ob wir einen wahren Esel, einen wahren Ochsen vor uns haben, im Fall es zugleich wahre vernunftlose Thiere giebt, die noch keine Menschen waren; oder ob wir unsre nächsten verstorbene Verwandschaften vor uns sehen. Wie sollen wir uns also gegen die Thiere betragen? Endlich müste man sich des vorigen Zustandes doch wol erinnern, welches nie geschieht, obgleich wir vielgrössere Kleinigkeiten behalten; die so etwas vorgegeben haben, waren Betrüger oder Phantasten 2). Der Grund, daß die Denkkraft an die Organisation gar nicht gebunden ist, fällt nach genauerer Erwägung ganz dahin, da wir jezt sehr gut wissen, daß im Körper einer Ameise unsre Vernunft eine gar klägliche Figur machen würde. Die übrigen gewähren allerdings beträchtliche Wahrscheinlichkeit, besonders wenn sie weiter hinaus verfolgt werden.

Wil-

1) Guilliel m. Parisiens. de immortalitate animae. T. I. p. 315. 2) Idem Opp. T. II. p. 665.

Wilhelms Zeitgenoß war Vincent mit dem Beynahme von Beauvais (Bellouacensis) nicht weil er da gebohren, sondern im dasigen Dominikaner-Orden Mönch war 1). Ludwig der heilige, König von Frankreich, ließ ihn nach der Abtey Royaumont kommen, gebrauchte ihn als Vorleser, und übergab ihm die Erziehung seiner Kinder 2). Daher hat sonder Zweifel Vincent seine weitläuftige Belesenheit in fast allen damals bekannten Schriften der spekulativen Philosophie und Geschichte, welche Belesenheit ihn veranlaßte unter dem Nahmen des Spiegels, die erste Encyklopädie fast aller menschlichen Kenntniße, zu verfertigen. Diese grosse Belesenheit hinderte ihn vielleicht selbst zu denken, selten tritt er in seinem dicken Buche in eigner Person auf, aber dann vergißt er auch nie sich als Urheber solcher Gedanken zu nennen. Die Araber kennt er größtentheils, und Aristoteles weiß er fast auswendig. Dieser war damals schon so gewöhnlich, daß Auszüge oder Compendien seiner vornehmsten Schriften, unter dem Modetitel von Summa vorhanden waren. So hatte man eine summam de anima 3), und unter der Ueberschrift metaphysica nova, ein Compendium der Metaphysik. Vincent unterscheidet das sorgfältig von der metaphysica veteri 4). Der Einkleidung wissenschaftlicher Untersuchungen in der Form gewisser Thesen, und schlußmäßiger Argumente für und wider, bedient sich Vincent nicht; das speculum morale, worin sie angebracht ist, haben mehrere mit Recht für untergescho-

1) Bruck. hist. Crit. phil. T. III. p. 783. 2) Hambergers Nachrichten von d. vornehmsten Schriftstellern 4r Band S. 418. 3) Vincent. Bellouacens. speculum doctrinale XV. c. 173. Duac. 1624. 4) Idem XVI. c. 56.

schoben erklärt. Hier kommt, nach Art der andern Bücher, nichts von Auszügen vor, sondern alles wird methodisch, und nach bloßem Raisonnement abgehandelt. Vincent starb wahrscheinlich ums Jahr 1254.

Die quidditas war schon damals statt des Aristotelischen το τι ην ειναι gebräuchlich 1), die folgende Zeit hat sie ununterbrochen beybehalten. Ueber die Realität des Allgemeinen hat Vincent noch am schärfsten nachgedacht, weshalb um des Zusammenhanges willen, seine Bemerkungen nicht dürfen übergangen werden. Porphyr unterscheidet, Vincent zufolge, in seiner logischen Einleitung drey hierüber aufzuwerfende Fragen: das Allgemeine existiert es wirklich außer uns, oder ist es bloßer Gedanke? Ist es körperlicher oder unkörperlicher Natur? Und im lezten Falle, ist es von den Sinnen-Gegenständen abgesondert, oder nur in ihnen vorhanden? Diesen, obgleich nicht alles erschöpfenden Fragen, geht Vincent nach, und beantwortet die erste so: das Allgemeine existiert würklich, sonst wäre keine Wissenschaft möglich; sonst könnte auch das Ens nicht in allgemeines und individuelles getheilt werden. Dem setzte man entgegen, daß eben dadurch etwas allgemein ist, daß der Verstand es denkt; daß alles würklich vorhandne individuell ist; daß das Allgemeine nicht, gleich dem Individuellen, entsteht und vergeht, also vom würklich Vorhandenen sich wesentlich unterscheidet; daß es endlich, gegen des Wirklichen Natur, Eins in vielen ist. Diesen meistentheils triftigen Gründen sucht Vincent durch Distinctionen auszuweichen, die, wie man nun leicht erachtet, auf nichts denn eitle Subtilität hinaus laufen können, mithin des

Auf-

1) Vincent. Bellouac. spec. doctrin. XVI. c. 65.

Aufhebens nicht werth sind. Statt dessen wäre die Frage besser gewesen, ob die Existenz dem Allgemeinen als solchem zugeeignet werden sollte? 1) Auf die zweyte Frage ist nun die Antwort leicht vorauszusehen, daß nemlich das Allgemeine an sich zwar unkörperlich ist, durch die Individuen jedoch verkörpert wird 2); so wie auch die auf die dritte, daß das Allgemeine nicht abgesondert für sich; sondern blos im Individuellen existiert 3), woraus zulezt fließt, das Allgemeine ist kein leerer Name, ist kein Gedankending; sondern etwas reelles, wirklich vorhandenes 4). Vincent demnach ist Realist, und es erhellt, was ein Realist zu dieser Zeit bedeutete.

Zehntes Hauptstück.

Albertus Magnus.

Bey Albert pflegt man der Scholastiker zweytes Zeitalter anzuheben, worin ihre Philosophie und Theologie die blühende Jugend erreichte, so daß der Hang zu entbehrlichen Subtilitäten, nebst dem Studium des Aristoteles und der Araber alles verdarb, und von allen übrigen Wissenschaften die größten Männer abhielt 5). Freylich nahmen subtile, nicht selten lächerliche Fragen, in der Gottesgelahrtheit mehr Ueberhand; freylich wurden im Eifer metaphysischer Untersuchungen, alle andre Kenntnisse, besonders

1) Vincent. Bellouacens specul. doctrinal. III. c. 7. 8. 9.
2) Ibid. c. 10. 3) Ibid. c. 11. 4) Ibid. c. 12.
5) Bruck. hist. Crit. phil. T. III. p. 787.

sonders Mathematik, nebst der Kunst schön zu schreiben, gänzlich hintangesetzt, und die scholastische Form ward fast allen Büchern gegeben; allein es geschah doch auch zugleich mehreres zum Vortheil des menschlichen Verstandes, und es ist daher ungerecht und einseitig, dies Zeitalter blos von seiner schlimmen Seite darzustellen, und ihm das Ansehen zu geben, als ob nichts gutes bewirkt worden sey. Die scholastische Methode, alles Raisonnement in förmliche Syllogismen zu kleiden, ist zwar dem Schöndenken nachtheilig, und dem äußerst trocken, der an der Sache selbst nicht Theil genug nimmt, und dem Bereicherung der Vernunftkenntniß nicht einziges Ziel aller Bemühungen ist. Sie gewährt aber dem Verstande, von der andern Seite, wesentliche Vortheile, indem sie ihn nöthigt, sich mit seinen Gesetzen bekannter zu machen, bündig und deutlich zu denken, sich nicht durch Wortgeklingel und zierlichen Vortrag blenden zu lassen, und den Zusammenhang der Sätze und Begriffe sorgfältiger zu untersuchen. Wie wir dem Anfänger in der Philosophie rathen, mit der Vernunftlehre sich vertraut zu machen, und in deren Vorschriften sich zu üben: so war dem damals noch jugendlichen Verstande das nemliche Verfahren rathsam, und zuverläßig hätte die Vernunft folgender Jahrhunderte solche Stärke, mit solcher Schärfe nicht erlangt, wäre sie nicht durch die scholastische Methode vorbereitet worden. Mehrere der ersten Verbesserer der Wissenschaften waren, eben aus Haß gegen diese Methode, sehr seichte Schönredner, und aus diesem Grunde den geübten scholastischen Kämpfern bey weitem nicht gewachsen. Also dürfte man es schwerlich wagen die Einführung dieser Methode für baaren Nachtheil zu erklären.

In die Theologie brachte freylich die Methode, über alles subtile und verwickelte Fragen aufzuwerfen, manche überflüßige Untersuchungen, nicht selten lächerliche Streitigkeiten, z. E. wenn man mühsam ausmachte, wenn eine Maus eine geweihte Hostie gefressen hätte, was dieser Maus geschehen müßte? oder, wenn Christus als Kürbis erschienen wäre, wie dieser Kürbis hätte predigen können, und wie er würde gekreuzigt seyn? Aber die Quelle solcher Fragen war, sich möglichst deutliche und bestimmte Begriffe von Religionswahrheiten zu verschaffen, und aus dieser Quelle floß sonder Zweifel manche Aufklärung und Berichtigung. Wer wird so unbillig seyn, bey einer Sache von guter Richtung und guten Folgen, blos auf das, alles Gute unter den Sterblichen immer begleitende Böse, sein Augenmerk zu richten? Wer so ungerecht, um dieses wenigen Bösen willen, das mehrere Gute zu verkennen, oder zu verachten? Fürwahr, hätten die Scholastiker nicht mit solchen, auch lächerlichen Fragen, den Geist zum Denken bey und über Religionslehren geweckt und geübt, die Reformatoren hätten nicht so glücklich, noch so früh das Religionsgebäude bessern können!

Die gänzliche Versäumung aller andern Kenntnisse, besonders der Mathematik, und der schönern Schreibart, nebst den schönen Wissenschaften, fällt freylich den Scholastikern zur Last, und sie handelten unrecht, diese ganz hintanzusetzen. Allein dies war theils unvermeidliche Folge damaliger Lage der Dinge, theils sogar dem Menschengeschlechte heilsam. Beredsamkeit galt in öffentlichen Angelegenheiten nichts, weil in Volksversammlungen nichts von Erheblichkeit so verhandelt ward, daß Reden und Gegenreden wären erforderlich oder gebräuchlich gewesen.

Was den versammleten Ständen etwa vorgetragen ward, kam in der Gestalt vor, daß Ja und Nein alles entschieden, man findet nirgends die Gestattung ausführlicherer Reden zur Annahme oder Verwerfung von Gesetzen, oder bey Gerichten; auch machte in Frankreich, dem Hauptsitze alles philosophischen Studierens, die wachsende Macht der Regenten, den Gebrauch der Reden entbehrlich. Die Geistlichkeit entbehrte das Studium der Beredsamkeit um so eher, da es kein Mittel war zu einem Amte zu gelangen, oder einen Nebenbuhler zu besiegen. Also, zum Wohlreden und Schönschreiben war keine Veranlassung vorhanden. Durch den Eifer des eben aus dem langen Schlummer geweckten Verstandes, ward die höchste Ehre darin gesetzt, mit neuen und subtilen Schlüssen einen Gegner niederzuwerfen, und der Wetteifer akademischer Lehrer dahin gerichtet, an Neuheit und Feinheit der Argumente sich zu übertreffen. Konnte etwas anders daraus kommen, als ausschließende Bemühung, mit trockenen Schlüssen alles zu entscheiden? Als Beyseitsetzung alles Schmuckes, und aller Annehmlichkeit des Vortrages?

Nach Alexander von Hales gewann allerdings die scholastische Philosophie neues Ansehen, und der große jezt gethane Schritt, berechtigt den Geschichtschreiber, hier eine neue Epoche anzusetzen. Aus den nun mehr durchdachten und durchdisputierten Schriften des Aristoteles nicht minder, denn aus den fleißiger gelesenen Werken der Araber, wurde die Philosophie mit einer Menge neuer Untersuchungen, und neuer Streitfragen bereichert. Diese Streitfragen, mehr in Umlauf auf den Kathedern gebracht, wurden mit neuen und scharfsinnigen Gründen geführt, wie mit neuen und scharfsinnigen Unterscheidungen der

Be-

Begriffe entschieden. Ueber fast alle Begriffe der Metaphysik gieng ein neues und helleres Licht auf, was Aristoteles, nebst den Vorgängern nicht definiert, oder nicht genau genug erklärt hatten, ward in Anspruch genommen, und mit neuen Definitionen versehen. Was die Vorgänger schwach, oder gar nicht bewiesen hatten, ward mit bessern Gründen unterstützt. Die Methode, alle Gegenstände in einzelnen Fragen mit ihren Gründen auf beyden Seiten abzuhandeln, ward allgemein angenommen; die Untersuchung aller Aufgaben a priori mehr ausgedehnt, und Aristoteles zum vornehmsten Führer blos philosophischer, wie die Kirchenväter, zu Führern in theologischen philosophischen Forschungen gewählt; mithin nicht reiner Peripateticismus, sondern Alexandrinischer zum Grunde gelegt. Demnach ist die gemeine Meynung, daß die Araber die höhere Aufklärung der neuern Zeit vorbereitet haben, nicht so unrichtig, als ein berühmter Schriftsteller 1) sie darzustellen sucht. Alle Nachtheile zugestanden, welche er dem Studium der Araber beymißt, bleiben noch die oben berührten, von ihm nicht in Rechnung gebrachten Vortheile übrig.

Diese Richtung alles Forschens, auf Kenntnisse a priori, sollte sie zu den Feylern oder Vorzügen des scholastischen Zeitalters zu zählen seyn? Sollte sie verkehrter, oder richtiger Gang der Vernunft müssen genannt werden? Anfangs freylich scheint dieser Weg verkehrt, diese Methode wesentlich nachtheilig, weil doch der Verstand von Erfahrungen und Beobachtungen ausgehen, weil doch das For-

1) Meiners historische Vergleichung der Sitten und Verfass. u. s. w. des Mittelalters mit denen unsers Jahrhunderts. 2r Band S. 644 ff.

Forschen nach blossen Begriffen, auf Hirngespinste und grundlose Behauptungen nothwendig führen muß. Beobachtungen und Erfahrungen zu sammlen, ist erstes Erforderniß, und Bedürfniß bey allem Denken; das zweyte und nächste, Bildung richtiger und scharfer Begriffe: denn von diesen Begriffen muß hernach die weitere und wissenschaftlichere Beobachtung geleitet werden. Ohne schärfere Begriffe wird der beobachtende Geist nie zu der Untersuchung über die Abhängigkeit der Seelenwirkungen von einander, und ihre Abstammungen gelangen, weil ohne Begriffe, und deren sorgfältige Vergleichung, ihm das Bedürfniß einer möglichst treffenden Unterscheidung, und Bestimmung der Verwandschaften, nicht einleuchtet. Die genauern Begriffe von Ursache und Wirkung, wie manche Anleitungen zu neuen Beobachtungen und Versuchen, haben sie nicht gegeben? Demnach ist der wesentliche Gang der Vernunft zu wissenschaftlicher Ausbildung der, daß erst tägliche Erfahrungen und Beobachtungen gesammlet, und damit der Dinge Oberflächen bekannt werden; daß dann hieraus Begriffe gebildet, und diese Begriffe a priori betrachtet, verglichen und bestimmt werden; daß endlich, nach so zugerichteten Begriffen, das Geschäft der Beobachtung von neuem, nach methodischerm Plane, und nach Leitung der Begriffe vorgenommen werde. Gerade diesen Weg nahm die Vernunft im Mittelalter, was an Erfahrungen und Beobachtungen zur ersten Bildung der Begriffe nothwendig ist, hatten Aristoteles und die Araber, nebst einigen Kirchenschriftstellern zusammengetragen, und zu einigen dürftigen Begriffen verarbeitet: die Scholastiker nahmen den Faden auf, und bereiteten aus diesen Begriffen durch Vergleichung, bestimmtere Definitionen und sorgfältigere Zergliederungen. Hätten sie, nach dem Wunsche mancher,

auf

auf Vermehrung der Erfahrungs-Sammlung sich eingeschränkt; so würde ein ungeheures Chaos entstanden seyn, worin sich die Vernunft neuerer Zeiten verlohren hätte, ohne Ordnung und Licht schaffen zu können.

Der Mann, welcher dem menschlichen Verstande am ersten diese Richtung gab, war ein Deutscher, aus dem edlen Stamme der von Bollstädt, 1193, oder nach andern 1205 zu Lauingen in Schwaben, gebohren. Zuerst gieng er nach Padua, allwo sein viel umfassender Geist, verbunden mit eisernem Fleiße, ihm bald den Vorrang vor allen Mitschülern verschafte. Der Aberglaube dieses Zeitalters hat seinen ungemeinen Fortgang in den Wissenschaften mit einer Fabel ausgeschmückt, und durch ein Sprüchwort verewigt; er sey, so spricht die Legende, aus anfänglicher Stumpfheit Willens gewesen, den Wissenschaften zu entsagen; da seyn ihm aber des Nachts vier wunderschöne Matronen im Traum erschienen, haben ihn abgehalten, und eine derselben, die Jungfrau Maria, habe die Geistesarmuth von ihm genommen, und verheißen, er solle dereinst ein großes Licht der Kirche werden. Daher sey hernach das Sprüchwort entsprungen: Albert ist plötzlich aus einem Esel ein Philosoph worden. Was an der Sache wahr ist, scheint sich folgendergestalt begreiflich zu machen: Albert war nicht einfältig; sondern von Natur selbstdenkend, und konnte darum, weil er die Feinheiten und Abstraktionen der Metaphysik anfangs nicht faßte, an ihr keinen Gefallen finden; vielmehr, weil es ihm nicht genügte blos sein Gedächtniß anzufüllen, hielt er sich zu diesen Kenntnissen für unfähig.

Nach Ausbildung seines Verstandes trat Albert in den Dominikanerorden 1221, und da seine Gelehrsamkeit

in allgemeinem Rufe stand, ward ihm der Unterricht der Jugend aufgetragen. Sein erstes Lehramt übernahm er zu Paris, und legte den Aristoteles zum Grunde seiner Vorlesungen. Gerade damals lag der Philosoph von Stagira unter päbstlichem Verbote, weshalb mehreren unbegreiflich geschienen hat, wie dennoch Albert als Aristoteliker auftreten konnte: allein allem Ansehen nach war es mit diesem Verbote, wie mit allen, allgemeiner Denkart entgegengesetzten, es war in kurzem vergessen worden. Albert brachte es wahrscheinlich dahin, daß der Pabst von seiner vergeblichen Strenge überführt, die Aristotelischen Bücher der Physik zu erklären nun erlaubte. In seinem Orden gelangte Albert zu solchem Ansehen, daß man ihn zum Provinzial von ganz Deutschland erwählte, in welcher Qualität er seinen Sitz zu Cölln aufschlug, und auch da Philosophie und Theologie mit großem Beyfall lehrte. Unter mehreren berühmten Männern, bildete er hier den heil. Thomas von Aquino. Von da stieg er 1260 zur bischöflichen Würde in Regensburg; legte jedoch nach drey Jahren dies Amt schon wieder nieder, um in einem Dominikanerkloster mit vollkommener Muße sich den Wissenschaften zu widmen. Er starb im 87sten Lebensjahre 1280; und hinterließ unter allen Vorgängern die meisten Schriften, sowol über die Theologie, als über alle Theile der Philosophie, und alle Aristotelische Bücher. Sein Zeitalter gab ihm dankbarlich den ehrenvollen Beynamen des Großen, welchen zwar einige für Familien-Namen haben erklären wollen, im Beweise jedoch zu schwach erfunden worden sind. Auch ihm hat man, nach damaliger Sitte, den Schandfleck der Zauberey angehängt, und in mehreren Geschichtchen als großen Schwarzkünstler ihn dargestellt. Die da behaupten, er sey von aller Magie gänzlich entfernt

ge-

gewesen, werden von ihm selbst zum Stillschweigen gebracht, denn er gesteht, magische Versuche gemacht zu haben 1), war also nach damaligem Begriffe in dieser Kunst nicht Fremdling. Daraus folgt jedoch bey weitem nicht, daß er im eigentlichen Verstande Magus war, weil dies Zeitalter zur Magie manches rechnete, was der Naturlehre angehört 2).

Alberts Belesenheit ist, nach damaligem Zeitalter, die ausgebreitetste, aber nur in theologischen und philosophischen Schriften; der Geschichte und Litteratur ist er gänzlich unkundig; daher auch ohne allen Geschmack. Im Vortrage ist er ohne System, in der Philosophie folgt er der Aristotelischen Ordnung, und in der Theologie, der von Peter aus der Lombardey eingeführten. Die Araber, Averroes, Avicenna, Algazel, Avempace, Alfarabi, Abubecher, Avicebron; die Hebräer, Rabbi Moses, David, und Rabbi Isaak; die Griechen, Dionys den Areopagiten, Hermes Trismegist, Themistius, Proklus, Aristoteles in seinen ächten, und einigen unächten Schriften; mehrere Kirchenväter; die Lateiner, Cicero, Boethius, Apulejus; und von den Neuern, Hugo und Richard von St. Victor, Anselm aus Canterbury, nebst manchen andern, führt er oft an. Allein den Cicero las er nicht, seine Schreibart darnach zu bilden, sondern blos einige Schlüsse aus ihm zu entlehnen. Seine Unkunde der griechischen Sprache gesteht er zwar nicht, sucht vielmehr in gelegentlich angebrachten Worten sich eine Kennermiene zu geben, verräth aber durch die Rechtschreibung und Erklärung derselben, seine gänzliche Un-

1) Albert. Magn. Opp. T. III. de An. p. 23. Lugd. 1651.
2) Bruck. hist. crit. phil. T. III. p. 788 sq.

Unwissenheit; nebst dem gänzlichen Mangel aller Kenntniß alter philosophischer Sekten und Systeme. Einen der auffallendsten Beweise davon geben die Erklärungen der Namen Epikureer und Stoiker. Lezterer, sagte er, bedeutet Menschen, die Lieder machen (facientes cantilenas) oder in den Collonnaden stehen: denn die ersten Philosophen hüllten ihre Lehren in Gedichte, ohne sich jedoch genau an das Sylbenmaas zu binden. Da sie aber Handlungen der Menschen vor den Hallen der Theater und Fechtschulen besangen, nannte man sie auch Hallensteher 1). Epikur hingegen bedeutet einen, der sich um etwas unnützes bekümmert, (supercurans) oder der auf der Haut bleibt (supra cutem). Den Namen hat er daher, daß die ersten Philosophen vom gemeinen Manne, der nur auf seine Bedürfnisse denkt, Leute genannt wurden, die sich um unwichtige Dinge bekümmern, und von dem was zum Leben gehört, keine Kenntniß haben. In der Folgezeit aber hießen sie oberflächlich, weil sie nicht tief genug eindrangen 2). An eben diesen, wie an mehreren Stellen, dichtet er den alten Sekten Meynungen an, und redet von ihren Verbindungen und Entstehungen so, daß man sieht, er habe in der Geschichte seiner Wissenschaft nichts als seinen Aristoteles aufmerksam, alles übrige nachläßig gelesen, oder von äusserst nachläßigen Vorgängern sich aufheften lassen.

Bey dem allen aber hat er doch selbst gedacht, und sich um die Philosophie nicht zu verkennende Verdienste erworben; weitläuftige, und mit Nachdenken verknüpfte Belesenheit, giebt ihm oft Anlaß, mehr Licht und Gründlichkeit in manche Lehren zu bringen, und manchen Schwierig-

1) Albert Magn. Opp. T. V. p. 531. 2) Ibid. p. 530.

rigkeiten geschickt aus dem Wege zu gehen. Vor ihm hatte man über die wichtigsten Fragen der natürlichen Theologie, allgemeinen Philosophie und der Seelenlehre, unter den lateinischen Christen nichts einigermaßen vollständiges, tief eindringendes und zusammenhängendes; nur unter den Arabern, und den jezt durch sie bekannter werden Griechen, ward so etwas vorgefunden. Von ihnen trug es Albert in die Christenheit herüber, und ward dadurch Vater des philosophischen Geistes, und mittelst eigner Verbesserungen, mehr denn bloßer Verpflanzer.

Mit Aristoteles behauptet Albert, der Metaphysik Gegenstand sey das Ens, oder Ding, und was ihm als solchem nothwendig gehört; daher sey sie die erste aller Wissenschaften, aus welcher alle andre ihre Grundsätze schöpfen müssen: denn das Ding, als das allgemeinste, gründet sich in keinem andern 1). Die aus der Vieldeutigkeit der Worte Ding und Seyn, wie auch daraus, daß außer dem Dinge andre Sachen in der Metaphysik abgehandelt werden, sich hervorthuenden Unbequemlichkeiten fallen leicht von selbst auf. Den Beweis der Erhabenheit und Allgemeinheit dieser Wissenschaft aber hatte Aristoteles nicht so gut entwickelt.

Dies Ens selbst, behauptet er, nach mehreren Arabern, sey keiner Definition fähig, weil alles andre, wodurch es bekannter gemacht würde, ein Ding, mithin unbekannter denn das zu erklärende ist; wir kennen nichts, was wir nicht unter der Gestalt des Dinges erkennen. Zudem ist dies unter allen das einfachste und erste 2). So

1) Albert. Magn. Opp. T. III. in Metaphys. p. 4. 2) Ibid. p. 173.

So viel folgt richtig, das Ding kann weder durch Geschlecht und Differenz, noch durch Auflösung in seine Bestandtheile, erklärt werden; darum aber folgt noch nicht, daß es schlechterdings keiner Erläuterung fähig ist: weil die Angabe der Wege, auf welchen wir zu dem Begriffe gelangen; der Gegenstände, aus welchen, und der Art wie wir den Begriff abziehen, doch auch zu den Mitteln gehört, Begriffe aufzuhellen, und deren Gränzen zu bestimmen. Dies ist bey den meisten metaphysischen Begriffen der einzige Erklärungsweg, als welche wir absolut, und als Gegenstände betrachtet, selten; als gewisse Denk Aktus aber, leicht bestimmen können. Auch findet sich hier schon einige, wiewol nur schwache Spur, von der Einfachheit und Zusammensetzung der Begriffe: Seyn ist wirklich einer der einfachsten Verstandesbegriffe.

Ueber das Seyn in einem andern drückt sich Albert so aus: dies läßt sich auf zwiefache Art denken, nemlich entweder ist eins im andern so, daß es dessen Seyn verursacht; dies ist des Zusammengesetzten Theil, und ein Theil des Seyns von ihm; die wesentliche Form, aber kein Accidens. Oder es trägt zu dessen Seyn nichts bey, sondern hat sein Daseyn durch das Seyn in einem andern; dies ist das Accidens. Was auf die erste Art in einem andern ist, ist nicht im Subjekte, obgleich wie in einer subjektiven Materie; was aber auf die andre, ist im andern, wie im Subjekte 1). Der große Mann bemüht sich hier dem noch unerörterten Begriffe des Ineinanderseyns näher zu kommen, und dessen Bestimmungen aus einander zu setzen; hatte aber die einfachen hiebey vorkommenden Aktus nicht genug gesondert, weshalb die Bestimmungen schwankend und

1 Albert. Magn. Opp. T. III. Metaphys. p. 176.

und undeutlich werden mußten, obgleich das Gedachte an ihm selbst, nicht ganz unrichtig war. In Fällen, wie dieser, denkt man oft richtiger, als man spricht, so lange man die Analyse nicht bis zum Ende hinausgeführt, und dadurch der Ausdrücke Vieldeutigkeit vermieden hat. Den ersten Versuch nach Avicenna, die Begriffe eines Theils und eines Prädikats, die so nahe an einander gränzen, und so schwer bestimmt zu scheiden sind, von einander deutlich zu unterscheiden, erblickt man hier mit nicht geringem Vergnügen.

Daß das Wesen der abstrakten Einheit Dunkelheiten enthalte, denen seine Vorgänger nicht hinlänglich Licht gegeben hatten, fühlte der deutsche Mann, und bemühte sich aus allen Kräften, obgleich nicht mit besserem Glücke, sie zu zerstreuen. Was die Einheit, als Prinzip der Zahl, sey, erfordert große Mühe genau zu bestimmen. Sagt man, sie sey das Untheilbare, worin keine Theile gesetzt werden, so heißt das, Eins ist, was nicht getheilt wird, also keine Vervielfältigung erleidet, und dann kommt in der Einheit Erklärung schon die Vielheit und Zahl; welches doch nicht seyn darf, da beyde aus der Einheit entspringen. Zudem ist die Mehrheit etwas aus der Einheit erwachsendes, mithin wird in der Einheit Erklärung sie selbst schon angenommen. Sagt man, die Zahl sey eine gezählte, oder durch Einheit gemessene Menge; dann ist in der Erklärung der Zahl schon die Einheit, und eben damit auch die gezählte Einheit, welche doch ohne Zahl nicht gedacht werden kann. Wollte man etwa annehmen, Zahl sey eine durch Einheit bestimmte, oder aus ihr erwachsende Menge; so hätte man gegen sich, daß die Menge Geschlecht der Zahl ist, und doch in vielen Dingen, die keine Zahl sind, wie in Hunden und Menschen nicht vorkommt. Also setze man fol-

gen-

gendes: wenn wir das Ding nennen, denken wir es entweder so einfach, daß sein Wesen und des Eins Wesen, von einander unzertrennlich sind; oder außer dieser Untheilbarkeit denken wir dabey noch etwas anderes. Im leztern Falle ist dies Körperliche untheilbare ein Punkt, sobald nemlich das Untheilbare noch als Körper gedacht wird; oder es ist das untheilbare Princip derjenigen Gattung, wozu es gehört, z. B. im Geschlecht der Substanzen das denkende Wesen, falls es nicht mehr als Körper vorgestellt wird. Setzt man aber der Untheilbarkeit nichts hinzu, dann ist dies die Einheit, aus der alle Zahl entspringt 1). Der wackere Philosoph ward hier durch die Aristotelische Behauptung von einer Einheit als Princip der Zahl, vom rechten Wege entfernt, und suchte der zufolge eine Einheit, aus welcher alle Zahl entstehen sollte, das ist etwas nirgends vorhandenes, da aus einer Einheit nie eine Zahl erwachsen kann. Eben darum verwechselt er, wie nach ihm und vor ihm oft geschehen ist, Einfachheit mit Einheit; und kommt doch am Ende auf die Untheilbarkeit zurück, die er vorher verworfen hatte.

Ueber die Einheit wirft nun der große Mann eine neue, bey keinem Vorgänger noch angetroffene Frage auf: kann sie von dem was Eins ist, getrennt werden? Bejaht man es: so ist nach der Trennung, die Sache entweder eine, oder nicht; und im lezten Falle mehrere, welches ungereimt; im ersten hingegen ist sie durch eine Einheit eine, mithin hat sie zwey Einheiten, und ist also nicht eine, sondern zwey. Ferner würde aus der Trennbarkeit die Frage erwachsen, ob das Eins, oder nicht Eins ist, was von

1) Albert. Magn. Opp. T. III. Met. p. 169.

von der so gesonderten Einheit prädiciert wird? denn etwas muß sich doch davon prädicieren lassen, weil Eins und Etwas gleichbedeutend sind. Darum ist es sicherer, die Trennbarkeit zu leugnen, und dabey zu beharren, daß der Einheit Wesen in der Untheilbarkeit besteht; sie selbst mithin bloßes Accidens ist 1). In der Entscheidung hat nun zwar der wackere Mann recht, allein den ersten Zweifel hebt er nicht; auch steht er mit sich nicht im besten Vernehmen, weil er mit den Peripatetikern die Trennbarkeit des Accidens von seinem Subjekte anerkennt.

Ueberhaupt fällt leicht auf, daß diese Fragen alle, aus Unkunde des wahren Begriffes entspringen. Die Einheit, als Princip der Zahl, das heißt, als abstrakte Einheit, ist die nicht in Rücksicht auf irgend ein besonderes Geschlecht der Dinge, angenommene. Da nun in der konkreten Einheit allemal der beygefügte Begriff des Geschlechts, den der Einheit selbst bestimmt, mithin die jedesmal ihm zugefügten besondern Akte, ihn festsetzen helfen; da ferner, wenn nichts besonders genannt wird, nichts als die Fähigkeit gewisse Aktus des Denkens zu verrichten, übrig bleibt: so ergiebt sich leicht, diese Einheit könne nur hierin bestehen. Mithin, denke ich eins, zwey, drey: so denke ich mehr nichts, als daß ich das Vermögen habe, gewisse angeschaute, vorgestellte, oder gedachte Gegenstände, wiederholt mir darzustellen. Sonst wird hiebey, wofern nicht blos der Schall dem Geiste gegenwärtig ist, und er, welches durch Illusion oft geschieht, unter dem abstrakten Eins blos den Akt sich vorstellt, wodurch das Wort Eins ausgesprochen wird, nichts gedacht. Und dies hatte

1) Ibid. p. 170.

hatte allem Ansehen nach auch Albert im Sinne, als er auf seine Untheilbarkeit gerieth; was ihn aber irre führen mußte, war, daß die Einheit zur Quelle der Zahl von manchem, besonders auch Alexandrinern, vor ihm angenommen ward.

Die Wahrheit war von einigen der Vorgänger aus verschiedenen Gesichtspunkten angesehen, nicht blos, daß man des Wortes abweichende Bedeutungen bemerkt, sondern auch sie unter Erklärungen zu bringen sich bemüht hatte. Am meisten nahm man das Wort in dem Sinne, worin das Gold wahres Gold, im Gegensatze des falschen und scheinbaren, genannt wird. In diesem hatte Avicenna gesagt, bestehe Wahrheit darin, daß das Seyn, und wem das Seyn zukommt, nicht getrennt seyn (indiuisio esse et quod est) und wollte damit, Alberts Erläuterungen zufolge, zu verstehen geben, was zu seyn gesagt wird, müsse das würklich seyn. Aus dieser dunkeln Erklärung, mit Zuziehung einiger andern, leitet der große Mann folgende neue ab: Wahrheit ist die nur durch den Verstand erkennbare Richtigkeit, das heißt, daß jedes sey, wie es muß, in Ansehung der Existenz so gut, als der Erkenntniß 1). Auch so sind die Wolken bey weitem nicht alle zerstreut: denn es frägt sich, dieß Muß, wornach wird es bestimmt? Ist es ein Muß der Absicht und freyen Wahl? Ein Muß der geometrischen Nothwendigkeit? Ein Muß der Pflicht? Etwas näher kam freylich Albert dem eigentlichen Begriffe, in so fern das wahr heißt, was ist, und was es den im Satze angenommenen Begriffen zufolge, seyn soll; wie wahres Gold genannt wird, was die Eigenschaften hat,

1) Albert. Magn. Opp. T. XVII. p. 112 sq.

hat, welche es dem Begriffe nach haben muß. Allein auch so ist ein völliges Licht noch nicht aufgesteckt.

Von den vieren, Ding, Eins, Wahres, Gutes, hatten die Aeltern oft gesagt, sie seyn von gleicher Ausdehnung (conuertuntur), so daß alles Ding auch Eins, und alles Eins auch Ding sey. Dies begreiflich zu machen, giebt Albert folgende Deduktion: sie sind in Ansehung ihres Gegenstandes eins und dasselbe, nur durch Nebenbestimmungen verschieden, jedoch so, daß Ding das erste und oberste ist, die übrigen drey, blos gewisse Arten des Seyns ihm hinzufügen. Das Seyn eines Dinges nemlich läßt sich betrachten entweder an sich, oder in Beziehung auf seine wesentlichen Bestimmungen und Bestandtheile. Betrachtet man's an sich: so hat man den Begriff des Dinges: wenn aber, in Beziehung auf seine wesentlichen Beschaffenheiten: dann sieht man entweder auf seine Form, oder auf seinen Zweck. Blos auf die Form an sich gesehen, giebt die Einheit, denn durch Form wird ein Ding begränzt, mithin von andern getrennt, und in sich untrennbar gemacht, welches eben die Einheit ist. Also zunächst nach dem Dinge steht die Einheit. Auf das aus der Form entspringende gesehen, giebt den Begriff des wahren: denn durch dies wird es im Seyn unterschieden, durch dies läßt es sich unterscheiden, mithin kann man von ihm sagen, es ist was es ist, es hat Wahrheit. Betrachtet in Rücksicht auf den Zweck, giebt es den Begriff des Guten 1). Ding demnach ist das erste, Einheit, Wahrheit, Güte, sind dessen nähere Bestimmungen, die mithin nichts fremdes ihm anfügen, nur aus seinen mannichfaltigen

1) Albert. Magn. Opp. T. XVII. p. 158.

tigen Gesichtspunkten entspringen. Wo folglich das Ding ist, da sind auch sie, aber nicht allemal umgekehrt; denn wo ein Ding ist, da ist nicht allemal Eins, weil mehrere Dinge zugleich, auch Ding sind. Ihre Umkehrung erstrekt sich nicht auf der Begriffe ganzen Umfang; sie will nur sagen, wo deren eins vorkommt, da findet sich auch das andere 1). Subtil zweifelsohne, und nicht ganz ohne Grund; schade nur, daß Albert hier das Eins blos objektiv betrachtete, und den Begriffen nicht scharf genug ins Angesicht blickte, um zu bemerken, daß Einheit, Wahrheit, und Güte den Dingen nicht an sich, sondern blos in Beziehung auf die verschiedenen dabey möglichen Reflexionsakte zukommen. Daß daher um einen dieser Begriffe zu erhalten, und ihre objektive Identität darzuthun, nur auf die Art gesehen werden muß, wie über einen Akt des Vorstellens kann reflektiert, und wie Akte des Anschauens und Vorstellens mit einander können verglichen werden.

Des Verhältnißes und der Beziehung Natur ist nicht sehr einleuchtend; was Wunder, daß sie der Subtilität dieses Zeitalters mannichfaltige Nahrung gab! Nach Alberts Berichte, war man zu seiner Zeit uneinig, ob das Verhältniß etwas reelles, in den Gegenständen befindliches, oder nur im denkenden Wesen vorhandenes sey? Die das erstere verneinende Parthey führte sehr scharfsinnig für sich an; was verändert wird durch Veränderung eines andern, ohne selbst Veränderung zu erleiden, kann in den Gegenständen selbst nicht seyn. So aber ist es mit den Verhältnißen: nach des Vaters Tode ist der

1) Albert magn. summa theol. lib. 1. tractat. VI. quaest. 28.

der Sohn nicht mehr Sohn, ohne doch in sich einer Veränderung unterworfen zu seyn. Was ferner einem einfachen hinzugesezt wird, ohne dessen Einfachheit aufzuheben, ist nichts objektives. Nun aber hat das erste Princip, seiner höchsten Einfachheit unbeschadet, mancherley Verhältniße. Was endlich in sich und in der That Eins ist, ist in sich, nicht in einem andern; und was in sich selbst ist, ist absolut und reell: die Auflösung aber ist nichts absolutes, also nichts reelles.

Obgleich des ersten Beweises Obersatz noch mehrere Bestätigung erforderte, auch dem der übrigen zur Festigkeit hie und da etwas mangelt: so lehrt doch schärfere Betrachtung bald, daß diese Schlüsse, gehörig bestimmt, zugegeben werden müssen. Daher denn auch Albert sich hier, zwar nicht zum Besten, aber doch nicht ganz ohne Scharfsinn und neue Bemerkungen, aus der Schlinge zieht. Die Auflösung, erwiedert er, hat allerdings ihre Würklichkeit, aber nur im relativen; im Bezogenen ist nur Beziehung (respectus), wodurch was etwas ist, mit Etwas verglichen wird, und diese wird durch das relative ausgedrückt, wenn Jemand Vater oder Sohn benahmt wird. Ihr Wesen, ihre Realität ist in einem andern: die Beziehung selbst aber wird durch die Nahmen des Verhältnißes ausgedrückt. Daher ist die Beziehung in der Seele; das Verhältniß aber in der Sache. Auf die Art ist sie etwas reelles, und eine Gattung des Dinges; weshalb auch die würklichen Beziehungen, durch Veränderung eines ihrer Glieder nicht aufgehoben werden. Der Vater hat etwas von sich dem Sohne mitgetheilt, nach seinem Tode behält dies der Sohn noch, und hört darum nicht ganz auf Sohn zu seyn.

seyn. Die Aehnlichkeit hingegen, die Verwandschaft als Brüder, überhaupt die Beziehungen, welche aus der Herkunft von einer gemeinsamen Ursache entspringen, scheinen diesem nicht gemäß; denn Jemand wird durch eines andern Geburt, ohne eigne Veränderung, Bruder. Allein man bemerke, daß der Sohn sich auf seinen Vater, als Urheber seines Daseyns, bezieht; daß diese Beziehung zwischen mehr denn einem statt haben kann; und daß diese Möglichkeit durch des Bruders Geburt, Würklichkeit wird. Was aber das erste Wesen betrift; so werden andere auf es, es selbst hingegen wird nicht auf andre bezogen: mithin geben ihm die Beziehungen keine Vielfachheit 1).

Albert, sieht man, faßte den streitigen Punkt nicht richtig; die ersteren Gründe erhärten mehr nicht, als daß die Relationen nichts substantielles, und an sich allein objektiv vorhandenes sind, welches sie auch, ohne Widerspruch, nicht seyn können. Er hingegen sucht zu behaupten, daß sie auch an sich in den Dingen vorhanden sind, nicht durch den Verstand blos hinein gelegt werden, und will darum, obgleich nicht mit dem glücklichsten Erfolge, darthun, durch Geburt eines Bruders, gehe im andern eine Veränderung vor, indem des Vaters mögliche Beziehung auf den zweyten Sohn zur Würklichkeit werde. So verwickelte er sich, trotz dem feinen Unterscheidungen der beym relativen vorkommenden einfachen Begriffe, in unauflösliche Schwierigkeiten. Der Akt des Beziehens, sagt er sehr richtig, ist in der See-

1) Albert. magn. Opp. T. III. p. 207. in metaphys. oder durch einen Druckfehler p. 267.

Seele; daraus war ja die unmittelbare Folge, daß das Bezogene selbst in keinem der in Verhältniß gesezten Dinge, an sich allein befindlich seyn kann, sonst dürften sie nicht erst auf einander bezogen werden. Also das Fundament der Verhältniße ist etwas reelles, eine in mehreren Dingen befindliche Beschaffenheit; die Relation hingegen ist nichts reelles in ihrem Subjekte, obgleich etwas reelles in der sie auf einander beziehenden Denkkraft. Die Schwierigkeit entspringt aus den nicht genug unterschiedenen Bedeutungen des Seyns und des Existierens.

Den Begriff der Dauer hat der grosse Mann schon abgesondert, und macht davon weitere Anwendung auf schärfere Unterordnung der Begriffe; indem er die Ewigkeit und Zeit mit vollem Rechte, als Gattungen der Dauer aufstellt. Die dauernde Existenz hat drey Verschiedenheiten: die eine, vermöge welcher sie unbegränzt, unabgetheilt, durchaus einfach ist; dies ist die Ewigkeit. Die andere, vermöge welcher sie zwar ohne Ende, aber nicht ohne alle Abtheilung, noch vollkommen einfach ist; das ist das Aevum. Die dritte endlich, nach der sie fließend, veränderlich, und succeßiv ist; das ist die Zeit. Diese Unterordnung jedoch schreibt er sich nicht selbst ausschließend zu 1). Den Begriff vom Aevum entlehnte man aus der Philosophie der Alexandriner, wo er eine Zeit ohne Anfang und Ende andeutete, behielt ihn aber, ohne sorgfältige Prüfung bey; hier wenigstens, wo das Aevum nicht vollkommen einfach, noch ohne alle Abtheilungen

1) Albert. magn. summa Theolog. p. 1. tractat. V. quaest. 23. memb. 4.

lungen seyn soll, und die Zeit von ihm nur durch das succeßive unterschieden wird, dürfte aller innere Widerspruch nicht wol vermeidlich seyn. Wie kann das Aevum Abtheilungen haben, ohne succeßiv zu seyn?

Ueber Materie und Form hatte Aristoleles, vorzüglich was beyder Beziehung auf einander betrift, sich mit hinlänglicher Bestimmtheit nicht ausgedrückt, noch den hier sich häufenden Schwierigkeiten zu begegnen gesucht. Daher auch die Araber, nahmentlich Averroes, hier der Widersprüche sich nicht erwehren konnten, und bald Materie und Form als reell verschiedene, bald nur, als durch Abstraktion getrennte Wesen angaben. Albert nimmt den Faden auf, ohne ihn jedoch bis ans Ende zu verfolgen: Materie behauptet er, kann ohne Form, wie Form ohne Materie nicht seyn. Man setze die Materie von aller Form würklich geschieden: so ist sie entweder theilbar, oder untheilbar. Wenn; so ist sie schon Körper, denn Theilbarkeit kommt nur dem Kontinuum zu, und Kontinuität ist Eigenschaft des Körpers. Wenn nicht: so ist die Untheilbarkeit ihr entweder wesentlich, oder zufällig. Im ersten Falle kann aus ihr nie ein Körper werden, da jeder Körper theilbar seyn muß. Im andern, hat sie ein Accidens, das aus dem noch nicht vollständigem Subjekte entspringt, welches unmöglich ist, weil, ehe das Subjekt ein Accidens haben kann, es doch selbst vollständig seyn muß. Weiter: man setze, die Materie sey von aller Form, auch der des Körpers überhaupt, getrennt: so muß sie unbestimmt, und, was ihr als getrenntem Dinge zukommt, ihr wesentlich seyn, mithin ist sie wesentlich unbestimmt. Nun aber wird die Materie, durch Ausdehnung und Maas, Körpermaterie, mithin ver-

verliehrt sie durch die Trennung, was sie zur Materie macht, welches sich widerspricht 1).

Die größte Helle, nebst der größten Evidenz, herrschen in diesen Schlüssen nicht, und man hat Mühe in die Worte einigen Sinn zu legen; ob aus Versehen der Handschrift, oder des Verfaßers, der seine Gedanken nicht bis zur völligen Ueberzeugungsfähigkeit reifen ließ, mag dahin gestellt bleiben. Indeß lassen tiefere Gründe sich angeben, wenn man diese in ihre entferntesten Aeste verfolgt, und sie auf die einfachsten Bestandtheile bringt. Genug, es erhellt hieraus, der Verfaßer fand es nicht denkbar eine Körpermaterie, ohne alle Körperform, das ist ohne Ausdehnung, und Figur anzunehmen. So sehr er auch hier Recht hatte, verwickelte er sich dennoch in unvereinbare Widersprüche mit den peripatetischen Lehren von der Substantialität und Immaterialität aller Formen, und der Verwandelbarkeit aller Körper in einander; denn kann jeder Körper jede Ausdehnung annehmen: so ist ihm Ausdehnung nicht wesentlich. Alle diese Schwierigkeiten fühlte sein, durch Peripateticismus gestählter Sinn noch nicht, sonst war hier die beste Veranlaßung, der gewohnten Bahn durchaus zu entsagen.

Aehnlichen Schlages ist die hierauf gleich folgende Behauptung, daß die Körperform, nie von aller Materie würklich getrennt werde. Ist gleich die Materie, in Ansehung ihres substantiellen Wesens, als Grundlage (fundamentum), von der Form, und die Form, als Substanz, von der Materie verschieden: ist gleich keine der andern Ursache, denn Materie ist nicht Ursache von der Sub-

1) Albert. magn. Opp. T. III. p. 178. in Metaphys.

Substanz der Form, weil, was etwas seyn kann, nicht Ursache dessen ist, was Würklichkeit hat; weil auch umgekehrt die Form nicht macht, daß Materie Materie ist: so macht doch die Form, daß die Materie würklich (actu) ist. Nun aber kann die Materie in der Natur sich nicht befinden, ohne etwas würkliches zu seyn, und die Form schaft ihr diese Würcklichkeit; also ist es ihr unmöglich, ohne alle Form zu existieren 1).

Mit mehr Kunst hätte doch wohl nicht leicht nichts gesagt, noch einem Gewebe von Widersprüchen, Anstrich eines nicht gemeinen Raisonnements können gegeben werden. Die Materie ist, ist Substanz, ist Subjekt der Form, und existirt dennoch nur durch die Form, gerade wie wenn man lehrte, der Marmor von der mediceischen Venus existiere nur durch die Form dieser Bildsäule. Hier blendeten subtil ersonnene, nur nicht ganz der Wahrheit gemäß abstrahierte Kunstwörter, den Verstand sonst hellsehender Männer, ganze Jahrhunderte hindurch. Denn nun war nicht möglich der Materie eine andere Existenz als in potentia zuzuschreiben, und nothwendig, zu behaupten, ihr ganzes Wesen sey nichts als potentia, wie Albert gleich unten noch mehr thun wird. Daß man hiermit den eigentlichen Begriff der Existenz aufgehoben, ein bloßes Gedankending als etwas substantielles sich vorgestellt, und undenkbares verknüpft habe, so daß auch eine andere Sprache die Ausdrücke zu übersetzen unfähig ist, ward man nicht gewahr.

Die Materie nun, als solche, scheint doch wesentlich einerley, weil sie als Materie keinen Unterschied er=

1) Albert. magn. T. III. p. 179.

erkennet, auch sieht man ja in Kunstwerken, daß einerley Metall zu allen daraus zu verfertigenden Arbeiten hinreicht. So scheint es freylich: allein der schärfere Verstand entdeckt auch hier bald Unterschiede, indem er die Materie bald als Substanz, bald als Materie betrachtet, und nun in ersterer Rücksicht sie überall wesentlich einerley, in lezterer, innerlich verschieden findet. Als Materie nemlich kann sie etwas anders seyn (est in potentia) und dies Vermögen ist in ihr verschieden ausgetheilt, da was Gold ist, nicht Schnee werden kann 1). Allein die Materie ist ia nichts als solche potentia, wie ist da möglich von ihr die Substantialität zu unterscheiden? Auch hätte Albert hier auf weit leichterem Wege sich herausfinden können; er durfte nur sagen, als potentia im Allgemeinen sey sie Eine; aber als Innbegriff mehrerer, unter dies Geschlecht gehöriger Vermögen, habe sie Verschiedenheiten.

Allein auch so verwirrte er sich mit andern Lehren, wieder in neue Widersprüche. Hat die Materie in ihrem Wesen verschiedene Vermögen; so kann ja nicht aus aller alles werden; wo bleibt denn die so gepriesene Verwandlung aller materiellen Wesen in einander? Auch bedarfs ja denn keiner rationum seminalium, deren Vertheidigung er doch anderswo übernimmt. Diese nemlich bestehen darin, daß die Wesen in der Welt ihres gleichen hervorbringen können, welches Vermögen in der Materie wohnt, zwar nicht ursprünglich und vermö-

1) Albert. magn. Opp. T. III. p. 179. T. XVIII. p. 37. summa theolog.

ge ihres Wesens; aber doch durch Gottes Mittheilung 1). Sie bestehen auch nicht blos in thätigen Kräften, sondern auch in leidenden Vermögen; denn wo nichts hervorgebracht werden kann, ist alle hervorbringende Kraft unnütz. Wie nun diese beyden leidenden Vermögen, das ursprüngliche, und von Gott hineingelegte, zu vereinigen? Wie ersteres mit der Allmacht in Uebereinkunft zu bringen? Hier verläßt Albert seinen Leser.

Eben so führt er ihn bey den Qualitäten, worunter hier, Wärme, Kälte, Weiße, Schwärze, Trockenheit, Feuchtigkeit verstanden werden, in die Irre. Von diesen behauptet er mit Recht, und guten Gründen, sie seyen nicht Substanzen, blos Accidenzen. Sollen sie Substanzen seyn; so müßen sie körperliche entweder, oder unkörperliche seyn. Falls lezteres, denn fragt sich, werden Körper aus ihnen zusammengesezt, oder nicht? Ersteres ist unmöglich, weil aus unkörperlichem, das keinen Raum einnimmt, nichts körperliches werden kann. Lezteres macht sie überflüßig, weil sie eben um individuellere Bestimmungen der Körper zu erklären angenommen werden. Sie müßten also wol Körper seyn; aber denn folgte, daß in einem Körper, auch im nemlichen Raume, mehrere Körper sich befinden, die dennoch nur einen ausmachen. Zudem sind die Körper, worin sie sich aufhalten, ohne sie bestimmte Körper, mithin sie selbst von ihnen trennbar, nicht zu ihrem Wesen gehörig, das heißt, Accidenzen. Im Falle der Trennbarkeit ferner, können sie entweder vor sich existieren, und denn sind sie an sich in völliger Reinheit empfindbar, welches gegen alle Erfahrung läuft; oder sie müßen stets von Körper zu Körper wandern;

1) Albert. magn. Opp. T. XVIII. p. 182. summa theolog.

dern; allein auch dann müssen sie zuweilen ganz gesondert seyn, weil dergleichen Körper nicht allemal sich unmittelbar berühren 1).

Diese Gründe, so sehr sie auch die gute Sache vertheidigen, sind dennoch, so dahin gestellt, eben weil sie nicht aus der Natnr der Gegenstände und Begriffe selbst genommen sind, nicht vollkommen hinreichend. Wer in des Gegners Platz sich stellen will, kann Ausflüchte genug finden. Es kommt hinzu', daß es um die Substantialität der Formen anfängt mißlich zu stehen. Sind diese Qualitäten, nicht Substanzen, was haben denn vor ihnen die Formen voraus? Werden sie mehr abgesondert, und ohne Materie als diese gefunden, oder gedacht? Können sie das werden? Und sind nicht Wärme und Kälte, würkende Beschaffenheiten, Kräfte, also wesentlich Formen? Nicht wesentliche Beschaffenheiten, Formen der Elemente, nach eignem Lehrgebäude?

Gegen die Atomen stellt der große Mann mehrere erhebliche Einwürfe auf, ersten Stoff zu den hernach weiter ausgeführten Beweisen. Man lege einen aus Atomen bestehenden Kreis in ein regelmäßig kreisförmiges Gefäß; so paßt er entweder genau, oder ist grösser, oder auch kleiner. Paßt er, denn hat er mit dem Gefäße gleiche Anzahl von Punkten, und ist mithin überall theilbar, weil es das Gefäß ist. Ist er größer, so kann er durch Wegnahmen, und ist er kleiner, durch Zusatz dem Gefäße gleich gemacht werden, mithin folgt stets das nemliche. — Nicht so ganz, weil die endlose Theilbarkeit des Gefäßes vom Gegner nicht wird eingeräumt wer-

1) Albert. magn. Opp. T. III. p. 204.

werden. — Jede Linie ferner ist ohne Aufhören theilbar, und es giebt unter den Linien irrationale Verhältniße, welches mit den Atomen sich nicht vereinbart 1). — Die Linie ist nur so lange theilbar, als sie Linie ist, dem Geometer ohne Ende, weil der Geometer sie nicht anders als Linie kennt, und vermöge der Natur seiner Wissenschaft, die nur mit der sinnlichen Ausdehnung sich beschäftigt, kennen kann. Eben daher auch die irrationalen Verhältniße, die Sinne zeigen uns die einfachen Bestandtheile der Linie nicht, mithin müssen manche unauflösbare Verhältniße ihnen vorkommen.

Nach Aristoteles, der zuerst die Sache bestimmt verhandelt hatte, kam es unter den Philosophen zur Frage, ob das Allgemeine etwas in den Gegenständen der Erfahrung, oder nur im Verstande vorhandenes sey? Die Araber führten den Streit fort, und die abendländische Christenheit nahm ihn zuerst aus Porphyr herüber, erweiterte ihn aber, als die arabische Philosophie unter ihr bekannt ward. Zu Alberts Zeiten war schon von beyden Seiten ansehnlicher Vorrath entgegenstehender Gründe gesammlet; welche, da er sie am ausführlichsten darstellt, am bequemsten hier ihren Platz finden. Die da leugneten, daß das Allgemeine den Gegenständen anklebt, bedienten sich folgender Beweise: was in den Außendingen würklich vorkommt, ist einzig und eigenthümlich; das Allgemeine dagegen in vielen, und vielen zukommend; also nichts reelles ausser dem Verstande. Wozu kommt, daß das Allgemeine von aller Materie frey und rein ist, die Materie aber es in dieser Reinheit nicht

1) Albert. magn. Opp. T. III. p. 204.

nicht aufnimmt, noch aufnehmen kann. Die Erfahrung zeigt uns nie solchen Uebergang des reinen Allgemeinen in das besondere. Nun muß es in solcher Reinheit irgendwo seyn, mithin kann es das nur im Gemüthe. Noch mehr: Wäre das Allgemeine etwas reelles: so wäre denn Sokrates und Mensch einerley, weil man sonst nicht sagen könnte, Sokrates ist Mensch. Gleichergestalt wäre Plato und Mensch einerley; mithin auch Sokrates und Plato. Endlich, wird die Form individuell durch diese Materie, und diese Materie durch diese Form, folglich ist weder von der leztern, noch von der erstern etwas in mehreren Individuen; das heißt, das Allgemeine ist nichts reelles.

Daß diese Gründe hartnäckige Gegner nicht besiegten, wundert mich nicht, sie können mit leichter Mühe alle entkräftet, oder umgangen werden. Der erste, weil, wenn gleich die Sinne nichts vom reinen Seyn des Allgemeinen lehren, es darum nicht unmöglich und verwerflich wird. Der andere, weil Sokrates und Mensch so weit denn einerley sind, als Theil und Ganzes, mithin aus Platos Menschheit, die Identität beyder nicht darf gefolgert werden. Der lezte, weil eben das Allgemeine, was in einem, nicht auch im andern ist, und es mehrere Menschheiten, Animalitäten, auch Bestialitäten giebt. Dieser Einwurf gilt nur gegen die Behauptung, daß alle Menschen durch eine Menschheit Menschen sind. Daher denn auch unter den Lateinern einige von nicht geringem Ansehen diesen Schlüßen folgende entgegensezten: wäre das Allgemeine nichts reelles, es könnte von den Dingen mit Wahrheit nicht prädiciert werden; wie mag man mit Bestand der Wahrheit sagen: Sokrates ist Mensch

Mensch, das heißt, in Sokrates ist Menschheit, wenn nicht in ihm die Menschheit würklich sich befindet? Auch wird nichts gedacht, ausser durch seine wahre Form, und das Allgemeine ist das Gedachte: also ist es mit Wahrheit Form der Dinge, das ist, reell in den Dingen.

Auch diese Gründe bringen die Sache nicht viel weiter, weil, was in den Dingen würklich ist, durch die Denkkraft eine andere Form bekommen, und so allgemein werden kann. Albert benimmt sich hier nach der alten Regel, die Wahrheit liegt in der Mitte, und sucht die Partheyen gütlich zu vergleichen. Jeden Dinges Wesen muß aus zwey Gesichtspunkten angesehen werden, dem einen, so fern es ein von der Materie, worin es sich befindet, verschiedenes Ding (natura) ist; dem andern, so fern es in der Materie, oder in dem ist, worin es durch seine Existenz in ihm, individuell gemacht wird. Der erste Gesichtspunkt hat noch zwey Seiten wieder, eine, so fern das Allgemeine ein absolutes Wesen für sich ist; die andere, so fern es mittheilbar, das heißt, etwas ist, das vielen Daseyn geben kann. Durch diese Fähigkeit ist das Allgemeine in den ausser uns befindlichen Dingen; durch die würkliche Existenz in vielem, nur in unserm Verstande. So fern aber das Allgemeine in seinem Subjekte schon befindlich ist, kann es wieder aus zwey Gesichtspunkten angesehen werden, als Ende nemlich der Entstehung und Zusammensetzung, wornach die Materie, oder das Subjekt trachtet, in welchem es sich befindet; und so heißt es Würklichkeit (actus) und ist bestimmt und partikulär. Dann aber, als das ganze Seyn der Sache ausmachend: und so heißt es ihr Wesen (quidditas); auch so ist es partikulär. Daß die

die Form der Sache ganzes Seyn genennt wird, halte man nicht für ungereimt; die Materie ist nichts vom Seyn derselben, und könnte die Form ohne sie existieren, sie würde nie in die Materie kommen. In dieser lezten Rücksicht wird die Form von dem prädiciert, dessen Form sie ist, und durch den Verstand abgesondert, ist sie das Allgemeine im Verstande 1).

Das ist nun, genau betrachtet, wol nicht mehr gesagt, als es existiert in den Aussendingen würklich etwas wie das von uns gedachte Allgemeine; aber gerade wie wir es denken, ist es doch nur im Verstande. Eine Antwort, die auch dem unbefangenen Forscher von selbst sich aufdringen, und durch ihre Deutlichkeit empfehlen muß. Daß das Allgemeine in den Gegenständen gar nichts seyn, also in ihnen gar keinen Grund haben sollte, läßt sich schwerlich denken. Nur kam darauf alles an, diese Antwort so deutlich und annehmlich zu machen, daß sie beyder Partheyen Beyfall sich erwürbe. Dies aber verfehlte Albert; denn der Streit, weit entfernt durch diesen Vorschlag beygelegt zu werden, wurde nur noch hitziger. Durch seine Fähigkeit in mehrern zu existieren, soll das Allgemeine in den Aussendingen befindlich, also auch an sich allgemein seyn können; aber wer existiert je durch eine Fähigkeit zu existieren? Es soll das ganze Seyn der Dinge ausmachen, und doch ein Etwas, das Materie heißt, zur Individuation erfordern; soll daher von diesen bestimmenden Dingen getrennt vorgestellt, und so im Verstande allgemein seyn; wer

1) Albert. magn. Opp. T. V. de intellectu et intelligi p. 247.

wer kann das deutlich denken? Kurz Albert verwickelt sich in den mancherley, im Grunde gleichbedeutenden, nur durch Nebenideen verschiedenen Ausdrücken der Schule, und wirft sich und dem Leser Staub in die Augen. Der Sachen Lage nach, konnte dies schwerlich anders seyn. Des Widerspruches erste Quell liegt im Aristoteles, als welcher auf der einen Seite Platos Ideen, und substantielle Formen verwarf, auf der andern, nicht für sich bestehende Formen annahm, die aber dennoch als Substanzen nicht selten erscheinen.

Grundlage und Zuschnitt der Seelenlehre ist bey Albert zwar blos Aristotelisch; doch macht er hier und da, gezwungen durch zu mächtige Gründe der Gegner, vorzüglich so bald sie auf die Rechtgläubigkeit gerichtet sind, eigne Bemerkungen, und verläßt seinen Führer. Aristoteles Definition der Seele; sie sey eine Form des organischen Körpers, oder das Princip, daß dasjenige würkliches Leben habe, was seiner Organisation nach leben kann, lautet sehr materjalistisch, und der Unsterblichkeit, Geistigkeit, auch Substantialität der Seele gefährlich. Zudem ist die schwere Frage, ob Aristoteles irgend etwas vom individuellen Seelenwesen für immaterielle Substanz erkannte? nicht zur Befriedigung aufgelößt. Seine Denkkraft ist es freylich; aber die scheint ihm allen Menschen aus einer gemeinschaftlichen Quelle zuzufließen, und keiner Menschenseele eigenthümlich zu seyn. Gegen diese Behauptung also richteten unter den Kirchenschriftstellern manche mit glücklichstem Erfolge ihre Waffen. Dennoch ließen die Peripatetiker, unter ihnen auch Albert, sich nicht abwendig machen; durch feine Distinktion wickelt er sich, unter Avicennas Anleitung, so heraus:

aus: diese Definition spricht nur von den Seelenverrichtungen in Rücksicht auf den Körper. Einige Seelenthätigkeiten nemlich beziehen sich blos auf die Lebensverrichtungen, auf Erhaltung und Regierung des Körpers; andere hingegen gehen blos auf sie selbst, in so fern sie ein eignes Wesen ist. Als Princip der Lebensverrichtungen ist sie nichts als Kraft oder Form des Körpers: woraus jedoch nicht folgt, daß sie überhaupt nichts weiter, mithin keine vom Körper verschiedene Substanz ist 1). Stellen aus Aristoteles können freylich zu Gunsten dieser Ausflucht angeführt werden, aber die Frage ist, ob das ganze System dafür ist? und diese läßt Albert unbeantwortet.

Diesem Satz gemäß lehrt Albert auch, die Seele sey örtlicher Bewegung fähig, nach Verlaßung des Körpers nemlich, und dies habe er selbst durch Magie (in magicis) erfahren 2).

Die mit Empfindungen beschäftigten Seelenkräfte, von der Schule genannt die empfindende Seele (anima sensibilis), bringt Albert in folgende Verbindung, und zeigt zugleich, nach Anleitung seiner Vorgänger, ihre Sitze an. Alles, was mehrern gemein ist, muß eine Quelle dieser Gemeinheit haben: da nun die Erkenntniß durch Emfindung den fünf Sinnen gemein ist: so hat sie den gemeinschaftlichen Sinn (sensum communem) zur Quelle. Diesem kommt einiges als Sinn, anderes als gemeinschaftlichem Sinn zu. Als Sinn nimmt er die Formen der Dinge ohne alle Materie in sich auf, doch

1) Albert. magn. Opp. T. XVIII. p. 347. 2) Idem l. III. de Anim. p. 23.

doch nur in Gegenwart, oder durch Einwirkung der Materie. Als gemeinschaftlicher Sinn, hat er das Urtheil über die Empfindungen, daß wir nemlich uns bewußt sind zu sehen, wenn wir sehen, zu hören, wenn wir hören. Hätten die Thiere dies Bewußtseyn nicht, es würde ihnen nichts nutzen zu empfinden. Ferner kommt ihm zu, das Empfundene der verschiedenen Sinne zu vergleichen, dadurch daß er es in einem Objekte vereinigt, oder getrennt antrift, z. B. daß eins süßer denn das andere ist; denn dies kann kein Sinn allein, weil dazu mehrere gehören. Aus diesen Gründen also muß man einen gemeinschaftlichen Sinn annehmen 1).

Daß zur Reflexion, (denn das ist das Bewußtseyn, daß ich höre, wenn ich höre) und zur Vergleichung der Sensationen ein anderes, als das Empfindungsvermögen angenommen werden muß, hat Albert nach Aristoteles richtig gefolgert; daß aber dies wieder ein Sinn seyn muß, dürfte wol nicht mit gleicher Richtigkeit folgen. Hier mißleitete ihn sein Führer; mehrere Sinne haben den Begriff des Sinnes freylich gemein; allein aus der Existenz dieses abstrakten, gilt auf das Daseyn eines ihm entsprechenden Konkreten, kein Schluß. Soll aber dieser gemeinsame Sinn mehr nicht sagen, als daß der besondern Sinne besondre Eindrücke, irgendwo vereinigt werden: dann hat er wieder seine Richtigkeit.

Ausser diesem bemerken wir an uns eine Erkenntniß empfindbarer Formen, auch in Abwesenheit ihrer Gegenstände, und diese ist über die bloße Empfindung; da zu die-

1) Albert. magn. Opp. T. III. p. 115. de An.

dieser nichts, als ein Vermögen gut aufzunehmen, zu jener hingegen ein Vermögen gut zu behalten, erfordert wird. Ersteres ist bloß leidender, lezteres thätiger Natur; daher auch jenes durch das feuchte, lezteres durch das kalte und trockne Wesen verrichtet wird. Die Substanz des gemeinschaftlichen Sinnes, da sein Geschäft darin wesentlich besteht, daß aus den sinnlichen Formen andre Begriffe gebildet werden, mithin Thätigkeit zur Grundlage hat, muß gleichfalls thätig und wirksam seyn. Diese Verrichtung wird durch ein Organ bewerkstelligt, dessen Qualität geistige Wärme (calidum spirituale) ist. Diese Begriffe werden, gleich den sinnlichen Formen, aufbehalten; und da einerley Vermögen nicht zugleich aufnehmen und behalten; da, was die empfundenen Formen, und die aus ihnen gebildeten Begriffe behält, nicht eines und dasselbe seyn kann, weil leztere höheren Ranges als die ersteren sind: so muß es für sie ein eignes Seelenvermögen, das Gedächtniß, geben.

Endlich bemerken wir noch, daß wir die empfundenen Formen so wohl als die daraus gezogenen Begriffe, auf mancherley Art zusammensetzen und trennen können: weshalb auch ein Vermögen da seyn muß, welches beyde diese Arten von Vorstellungen behandelt; und dieß ist die Dichtkraft (phantasia); welche zwischen dem Gedächtniße, und der Einbildungskraft, dem Behältniße der empfundenen Dinge, in der Mitte steht, und beyder sich bedient. Diese ist das höchste der empfindenden Seele, und der Denkkraft ähnlich: sie trägt zur Erinnerung viel bey, indem sie durch Zusammensetzung und stete Bewegung der Formen, etwas dem gewußten ähnliches, und dadurch dessen Erinnerung hervorbringt;

sie

sie ist es auch, die intellektuelle Gegenstände mittelst der Vergleichung verkörpert.

Diese Kräfte haben nach Beschaffenheit ihrer Verrichtungen, verschiedene Sitze; der gemeinschaftliche Sinn vorn im Gehirne, wo die Nerven der fünf Sinne sich versammlen, wie in einem Mittelpunkt, welcher Ort markigt und feucht ist. Hinter ihm ist das Gehirn, wegen Kälte, härter, und hier ist der Behälter der Formen, wo sie unwandelbar gemacht werden, das ist, der Wohnsitz der Einbildungskraft. In der mittlern Gegend des Hirns aber ist, wegen der vielen Geister, Wärme, weshalb daselbst das Vermögen wohnt, aus allen sinnlichen Formen Begriffe abzuziehen. Der Behälter aber derselben, das Gedächtniß, ist hinten im Gehirne, weil hier Trockenheit ist, wegen der hier entspringenden Bewegungsnerven. Verletzung dieses Theils zieht Verlust des Gedächtnißes bey allen Thieren nach sich. Die Dichtkraft endlich, als Bearbeiterin der Begriffe und Formen, befindet sich mitten in der mittelsten Gehirnkammer: denn Verletzung dieses Theils verursacht Wuth und Raserey 1).

Dies, am meisten lezteres, führt Albert als gemeine Meynung der Peripatetiker auf: der Seele Verrichtungen sind allerdings fein, und richtig abstrahirt, nur in ihre Classen unbequem vertheilt. So werden zum Behalten der sinnlichen Eindrücke, zwey Vermögen angenommen, und besonders benannt, da doch alles Behalten aus einer und derselben Quelle fließt: so werden, die

1) Albert. magn. Opp. T. III. p. 115. de An.

die sinnlichen Eindrücke zu beurtheilen, die Begriffe abzuziehen, und zu verarbeiten, drey Vermögen bestimmt, da doch dies alles Geschäfte der untern Denkkraft sind. Was dies noch verwickelter macht, ist Alberts verworrener Vortrag, worin die Sachen nicht in ihrer einfachen Entwickelung aus einander gesezt, sondern durch einander geworfen erscheinen, wie sie ihm das Gedächtniß darbot. Was der Vermögen Plätze anlangt: so weiß man, daß Deskartes mit seiner Schule ähnlicher Schlüße sich bediente, als er den Seelensitz bestimmen wollte. Die Orte besonderer Seelenvermögen, das ist die Stellen anzugeben, wo die ihnen bestimmten Organe im Gehirne sich befinden, hat man mit Recht aufgegeben, seitdem man sich im Raisonnement so sehr betrogen, und in der Erfahrung, sey es wegen Verwickelung der Fälle, oder oder wegen würklicher Unzulänglichkeit der Versuche, nichts befriedigendes gefunden hat.

Schon Aristoteles hatte diese Kräfte für Wirkungen der Organisation erklärt: Albert führt ein paar sonst nicht vorgekommene, ihm vielleicht eigne, Gründe davon an. Daß das Empfindungsvermögen von den Organen abhängt, und blos von ihnen ausgeübt wird, sieht man bald: wir empfinden nicht anders als durch des Gegenstandes unmittelbare Gegenwart, dieser Gegenstand ist nothwendig ein Körper; und nur ein Körper kann einem andern gegenwärtig seyn, das heißt, in ihn wirken; unkörperliche Kraft fordert nicht örtliche Gegenwart, und Nähe oder Entfernung hat bey ihr keinen Einfluß, wie am Verstande und dem Intelligiblen sichtbar ist. Demnach ist das Empfindungsvermögen, ein Vermögen des empfindenden Körpers. Hiegegen würde man sich damit

mit bald wäffnen, daß, aus der nothwendigen Einwirkung des Körpers auf Körper, noch die Körperlichkeit des Empfindens selber nicht erhellt; weil ja der Körper nur zum Vehikel dienen kann, und weil noch nicht unwidersprechlich dargethan ist, daß zur Aeußerung unkörperlicher Kraft, Nähe oder Entfernung gar nichts beytragen; indem unser Verstand für sich nichts anschauen, also nichts erkennen kann, mithin er unsre unkörperliche Kraft nicht ganz und allein ausmacht.

Von den innern, dem Empfindungsvermögen zugeeigneten Verrichtungen fährt Albert fort, eben dies so zu beweisen: sie alle beschäftigen sich nur mit individuellen Formen, nach der Lage ihrer Theile, ihrer Figur und Grösse. Nun aber kann hiervon die Abbildung nur in einem körperlichen Organe sich finden: denn sezt drey gleiche Quadrate so an einander: daß eines in der Mitte, zwey zu beyden Seiten sich befinden: und ich frage, woher wißt ihr, daß eins das rechte, das andre das linke ist? Nicht aus Vergleichung, der Quadrate, mit etwas äusserlichem, weil wir oft uns etwas bildlich vorstellen, ohne mit einem äusseren es zu vergleichen. Auch nicht aus den Vierecken selbst, weil sie einander vollkommen ähnlich und gleich angenommen werden. Wolltet ihr sagen, es sey aus einem ihrer Accidenzen: so früge ich, einem trennbaren, oder unzertrennlichen? Aus lezterem nicht, denn das gründet sich in seines Subjektes Wesen, müßte mithin in allen drey Quadraten das nemliche seyn; auch nicht aus ersterem, denn man nehme, es sey nicht in den Quadraten: so werden nun die Vierecke, die gedachte Verschiedenheit nicht mehr haben, welches falsch ist, da das Bild von ihnen, nach wie vor, da steht.

Dem-

Demnach bleibt nichts, als man weiß dies daher; daß die Vierecke so im Organ der Einbildungskraft abgebildet sind, daß folglich dies Organ selbst körperlich ist.

Die Folgerung kann man zugeben: aber dann frägt sich weiter, ist es auch das Organ selbst, welches sie sich so vorstellt? so sie sich vorzustellen sich bewußt ist? denn daß keine einfache unkörperliche Kraft sie nach Anleitung des Eindrucks, so sich vorstellen kann, ist hiemit noch nicht erwiesen. Wie, nemlich, wenn jeder Eindruck von außen einen besondern Akt dieser Kraft hervorlockte, und wenn durch Verschiedenheit dieser unkörperlichen Akte, das rechte und linke unterschieden würde? Wie, wenn das Bild selbst nichts als Vereinigung mehrer solcher Akte wäre? Auf diesen Fall dachte Albert nicht.

Der letzte Grund endlich: wir stellen einen und denselben Menschen uns bald größer, bald kleiner vor. Dies aber kann nicht aus der Sache selbst entstehen, die ist wie sie war; noch aus ihrer Form, die verursacht ihre eigne Größen-Verschiedenheit nicht. Also entspringt es aus dem Subjekte, auf welchem sie abgebildet wird, mithin ist dies körperlich, weil mehr und weniger, nur auf einem Körper abgebildet werden kann.

Diesen Schlüssen hängt Albert wohlbedächtlich den Zusatz an: diese Vermögen sind organisch, und bedürfen zu ihren Verrichtungen einen Körper 1): wodurch denn alles auf Schrauben gesetzt, und der Leser über den wahren Sinn in Ungewißheit gelassen wird. Vermögen, die nur in und durch den Körper sich ausüben können, und Vermögen,

1) Albert. Magn. Opp. T. III. p. 125. de An.

mögen, die zu ihren Verrichtungen einen Körper fordern, sind doch himmelweit verschieden. Aristoteles dachte sie als Vermögen des Körpers, wie andre materielle Kräfte, nicht aus Vereinigung einer besondern Substanz mit dem Körper entspringend, und von dieser ihm mitgetheilt; denn seine materiellen Formen sind nicht im strengen Sinne Substanzen. Hier weicht also Albert ab, ohne jedoch als Abtrünnigen sich ausdrücklich anzugeben, um des göttlichen Aristoteles Ansehen nicht zu schwächen; vielleicht auch, ohne seine Abweichung deutlich inne zu werden.

In Ansehung des intellectus possibilis, das ist, des leidenden Vermögens die Verstandesbegriffe aufzunehmen, erklärt sich Albert gegen Averroes, und wie seine Worte zu besagen scheinen, für Avicenna. Das leidende Denkvermögen, spricht er, halte ich mit den Peripatetikern für unvermischt, reell vom Körper verschieden, nicht nach Körperweise leidend, noch individuell. Dies besser darzustellen, will ich mich der Ausdrücke Avicennas bedienen, welche mit Aristoteles mehr übereinstimmen, weil die vernünftige Seele nicht dies Denkvermögen, sondern dies Vermögen ein Theil der vernünftigen Seele ist. Die Seele nemlich, welche des Menschen Vollkommenheit, oder wahre Form ist, und die vernünftige heißt, ist ein Ganzes, ein unkörperliches Wesen, ausgerüstet mit allen Kräften, die erforderlich sind, Seele zu seyn. Daher hat sie das Vermögen des empfindenden, des vegetierenden, und des intellektuellen Lebens; sie ist der Substanz nach eine, und vereint in sich diese Vermögen alle. Sie hat einige aus ihr fließende Kräfte, die unkörperlich, und nicht mit der Materie vermischt sind; sie allein entwickelt sich unter allen natür-

natürlichen Formen nicht aus der Materie, sondern wird von außen dem Körper mitgetheilt, und in so fern ist der Verstand reell vom Körper verschieden. Dennoch aber ist durch andre Kräfte die Seele mit dem Körper verknüpft und vermischt, und daher, obgleich der Verstand an sich von ihr verschieden ist, ist er doch ein Vermögen des Vereinigten, weil er ein Vermögen einer Seele ist, welche durch andre ihrer Vermögen mit dem Körper in Gemeinschaft steht. Der Verstand also ist zwar nicht mit dem Körper, aber doch mit einem dem Körper einverleibten Wesen, verbunden, nemlich der Einbildungskraft, dem Empfindungsvermögen, und der Dichtkraft. Der leidende Verstand ist nicht getrennt von allem und jeden, sonst wäre er bloßes mögliches Ding; sondern nur von allen besondern Formen und Begriffen, sonst könnte er nicht alles mögliche denken. Er ist nicht vermischt, weil er keine Form des Körpers, kein organisches Vermögen ist 1). So viel schimmert durch, das Denkvermögen ist ein Vermögen, unsrer Seele angehörig, nicht aus einem allgemeinen, außer uns befindlichem Meere des Denkens geflossen, wie das Licht über alle Körper, aus einer Sonne, und Licht einer Sonne ist 2).

An Unbestimmtheit in Begriffen und Sätzen ist hier kein Mangel, daher fehlen auch in die Augen springende Ungereimtheiten nicht. Die Seele ist zusammengesetzt aus organischen und nicht organischen Kräften; wie ist dabey die Einheit der Substanz möglich? Sind, gemeinschaftlicher Sinn und Beurtheilung individueller Gegenstände, Organenkräfte; warum nicht auch der Verstand?

 Zwar

1) Albert. Magn. Opp. T. III. p. 143. de An. 2) Ibid. p. 146.

Zwar bemüht sich Albert dies nach Avicenna mit mehreren Gründen zu beweisen; schwerlich aber dürften diese gegen die Analogie, noch weniger gegen die Identität der Elemente dieser Kräfte ausdauern. Im Besondern nemlich, sey es blos vorgestellt oder verglichen, sind alle die Vorstellungs- und Urtheilsakte, welche im Allgemeinen vorkommen, nur nicht so entwickelt, durch Reflexion gesondert und verdeutlicht. Wofern daher jene, mit dem Besondern sich beschäftigenden Kräfte organisch sind, müssen es auch die das Allgemeine bearbeitenden, der Verstand nebst seinen Thätigkeiten, seyn. Auch wächst und vergeht ja der Verstand, gleich den untern Vermögen, mit den Jahren.

Dieser leidende Verstand kann durch sich selbst in Handlung nicht übergehen; mithin muß etwas seyn, welches ihn denken macht; dies ist der thätige Verstand (intellectus agens). Jener denkt nicht würklich, hat nicht würklich diesen oder jenen Begriff: sondern kann sie alle nur haben; dieser muß folglich bewirken, daß er sie würklich hat. Deshalb vergleicht man ihn auch dem Lichte, welches das, was als Farbe erscheinen kann, so würklich erscheinen macht. Auch dieser ist, wie der Leidende unvermischt, und nicht organisch: aber frey von allem Leiden, stets thätig. Gleich ihm, gehört er unsrer Seele eigenthümlich, und jeder einzelnen Seele besonders; sonst enthielte sie nicht das Leidende und thätige, was doch sonst überall beysammen gefunden wird. Daher denn die irren, welche ihn aus einer gemeinsamen Quelle über das ganze Menschengeschlecht sich ergiessen lassen 1). Auch hier

1) Ibid. p. 152.

hier widerspricht Albert dem Averroes mit den Alexandrinern, und hat darin Recht in so fern, als er der Erfahrung, und den aus ihr gezogenen analytischen Folgerungen gemäß spricht; unrecht hingegen, als er gegen die nicht genug anzupreisende Regel, entia praeter necessitatem non sunt multiplicanda, den Verstand so zerstückelt, und diese Stücke so zusammenflickt, daß am Ende kein deutlicher Begriff übrig gelassen wird. Thätige und selbstthätige Kraft muß freylich im Verstande seyn; aber des Leidenden Nothwendigkeit sehe ich nicht; und wäre sie auch, so würden doch höchst unbequem, aus beyden Vermögen, die durchaus gesellschaftlich wirken müssen, zwey verschiedene Verstände, wenn ich so reden darf, erzwungen.

So richtig aber auch hier Albert spricht, so neigt er sich doch in der Folge mehr auf die Averroistische und Alexandrinische Seite, indem er den thätigen Verstand als den göttlichen vorstellt, und von dessen Vereinigung mit dem leidenden, nebst ihrer Art und Weise, nach Alexandrinischem Lehrbegriffe spricht 1), jedoch mit solcher Dunkelheit und Verworrenheit, daß ich mir nicht getraue, etwas daraus anzuführen.

Den Seelenkräften zählten einige Kirchenschriftsteller die συντηρησις bey, von Albert synderesis unverständlich benahmt. Diese fertigt er kurz damit ab, daß sie der Vernunft, und zwar der praktischen angehört, in so fern sie unsre Handlungen richtig lenkt 2). Weitere Untersuchungen über ihre Natur stellt er nicht an, noch wagt er, vielleicht aus Ehrfurcht gegen das Herkommen, die Frage auf-

1) Albert. Magn. Opp. T. III. p. 166. de An. 2) Albert. Opp. T. XVIII. p. 465.

aufzuwerfen, ob es nöthig sey, solch ein Vermögen neben der Vernunft noch anzunehmen?

Vernunft, Empfindungsvermögen, Einbildungskraft, u. s. f., die oft auch Theile der Seele genannt werden, machen diese wesentlich eine Seele aus? Diese Frage war um so nothwendiger, je mehr die Verschiedenheit der Benennungen, und der Wirkungsarten, reelle, oder so man lieber will, substantielle Verschiedenheit in den Seelenkräften erwarten ließ. Zu Alberts Zeiten gab man folgende Antworten: sie sind substantiell verschieden; sie sind nicht substantiell verschieden. Die Anhänger der erstern entzweyten sich bey der Art dieser Verschiedenheit; einige von ihm nicht genannte wollten, das Vergängliche und Unvergängliche könne schlechterdings eine Substanz nicht ausmachen, also Vernunft, als unvergänglich, und Empfindungsvermögen nebst Vegetation, als vergänglich, seyn zwey verschiedene, in einem Seelenwesen vereinte Substanzen. Dazu kam noch, daß die Vermögen zu verschiedenen Zeiten, die Vegetation zuerst, dann das Empfindungsvermögen, zulezt der Verstand sich entwickeln; wo aber eins der Zeit nach vor dem andern hergeht, da kann nicht eine Substanz seyn. Endlich kommt der Verstand von außen in den Menschen, Vegetation und Empfindungsvermögen hingegen entwickeln sich aus Materien-Anlagen (educuntur de potentia materiae); beyde können folglich, eine und dieselbe Substanz in strengem Sinne nicht ausmachen. Diese scheinen also die Seele aus zwey Substanzen bestehend angenommen, und der Alexandrinischen und Peripatetischen Lehre strenger angehangen zu haben. Die andern nahmen gar drey substantielle Theile an, indem sie Vernunft, Vegetation und Empfindung für so viel besondre Substanzen rechneten.

In dem was beyden Meynungen gemein ist, liegt scharfsinnige Aufdeckung des Grundfehlers der Peripatetischen Theorie über die Natur des Verstandes und der untern Seelenkräfte; daher auch Albert den ersten und lezten Grund, (der mittlere trift dies System nicht in seinen Eigenheiten) nicht, wie sonst, widerlegt, sondern nur durch Entgegenstellung andrer Beweise, niederschlägt, so sehr auch der Lehre Aufrechthaltung jenes erfordert hätte. Diese Gegenbeweise lauten so: setzt drey Substanzen, was vereint sie mit einander, und in einem Körper? Doch nothwendig etwas von ihnen verschiedenes, und dann ist doch dies vorzüglicher Seele, als sie, weil es sie zur Seele macht. Dinge ferner, als Substanzen getrennt, enthalten nicht eines des andern Begriff; nun aber ist im Empfindungsvermögen der Begriff von Vegetation, und im Denkvermögen, der vom Empfindungsvermögen, enthalten 1). Beyde Gründe, der letzte vornemlich, dürften in strenger Prüfung schwerlich bestehen, wenigstens dürfte es Alberten schwer werden, diese Einschließung der Vermögen in ihren Begriffen, aus den Begriffen selbst darzuthun. Am Ende erklärt sich der große Mann dahin, wohin sich auch die Neuere Philosophie größtentheils erklärt, daß die Seele eine einzige Substanz, ohne alle Zusammensetzung aus heterogenen Theilen ist, daß aber die mehreren Vermögen aus ihr fließen, mithin sie ein totum potestatiuum ist 2). Auch gebührt ihm hiebey das große Verdienst, diese in tiefere Forschungen führende Frage, nach langer Vergessenheit, wieder in Bewegung gebracht zu haben.

Die=

1) Albert. Magn. Opp. T. III. p. 186. de An. T. XVIII. p. 350.
2) Ibid. summa theolog. ps II. tractat. XII. quaest. 12 membr. 3.

Diesem setzte er ein anderes, nicht minder groſses, in Wiederbelebung einer andern, nicht minder tiefsinnigen Untersuchung, hinzu: ob die Seelenwirkungen und Vermögen aus einem Princip, einer Grundkraft alle entspringen, war unter den Vorgängern schon streitig geworden. Augustin erklärte Gedächtniſs, Verstand und Willen für wesentlich einerley; Avicenna hingegen, nebst andern, für verschieden von der ganzen Seele, also auch unter sich, zu welcher Meynung auch der Philosoph von Stagira sie hinüberzog. Diesen pflichtet Albert bey, nemlich so, daſs die Seele ein Princip ist, aus welchem die Vermögen flieſsen, die mithin von diesem Princip sich unterscheiden müssen; etwa, wie gerade und krumm, die aus der Substanz einer Linie, oder ungerade und gerade, die aus dem Wesen der Zahl quillen 1). Unbestimmtes hat diese Beantwortung noch hinlänglich, man weiſs nicht, sollen die Seelenvermögen etwas substantielles seyn, zur Substanz des Princips blos gefügt; oder sollen sie blos verschieden seyn, wie der Grund vom Gegründeten, wie die Gattungen von ihren Geschlechtern? Diese Vielsinnigkeit wird durch folgende bestimmtere Herleitung gehoben: die vernünftige Seele, wird betrachtet als unter dem Lichte des ersten Verstandes stehend, und denn als Vollkommenheit des Körpers. In ersterer Rücksicht entspringt aus ihr der thätige Verstand, als der dem Lichte gleicht; in der andern flieſst daraus der leidende Verstand, weil des Körpers Natur von den Gegensätzen mehr entfernt, und der von allen Gegensätzen befreyten Himmelsnatur nahe ist, weshalb dazu eine unbestimmte Kraft des leidenden Verstandes

1 Alb ert. Magn. Summa Theol. ps I. tract. III. quaest. 15. subparticula 3.

standes gehört. In so fern weiter die Seele Vollkommenheit eines gewissen bestimmten Körpers ist, entspringt aus ihr das Empfindungsvermögen; denn auch dies ist noch unbestimmt, und durch die entgegengesetzten Beschaffenheiten nicht ganz vereinzelt. In so fern sie endlich Thätigkeit eines natürlichen Körpers ist, kommen aus ihr die zur Vegetation gehörigen Kräfte 1). Große Deutlichkeit und Festigkeit hat diese Herleitung zwar nicht, aber sie enthält doch eine Methode, aus der Definition der Seele alle ihre Vermögen zu folgern, die auf tiefere Untersuchungen führt, und die im Wesentlichen, dem Verfahren mehrerer heutigen Seelenlehrer gleicht. Es erhellt aus ihr, daß Albert oben mit der Verschiedenheit der Seelenkräfte von der Seele selbst, mehr nichts meinte, als Verschiedenheit des Gegründeten vom Grunde, nicht also Verschiedenheit und Unabhängigkeit der einfachen Principien der Seelenwirkungen, noch Verschiedenheit der substantiellen Bestandtheile.

Ueber die Einfachheit reiner Geister, mithin auch der vom Körper getrennten Menschenseelen, drückt sich Albert richtiger als die Alexandriner so aus: sie füllen keinen Raum, wie die Körper, weil sie der Ausdehnung ermangeln; aber ihrer mehrere können doch im selben Orte auch nicht seyn; sonst würde eine Vermischung ihrer Kräfte erfolgen, die nicht statt finden darf 2). Sie bestehen nicht aus mehreren Theilen, wie der Körper, sondern sind, gleich den Punkten, einfach; doch nicht in allem Sinne, wie Gott; weil das Daseyn ihnen zufällig, mithin eine Zusammensetzung

1) Albert. Magn. Opp. T. XVIII. p. 391. 2) Ibid. Summa Theol. tractat XVIII. quaest. 73. artic. 1.

setzung aus Existenz, und dem existierenden Subjekt, bey ihnen vorhanden ist 1). Albert also kannte die substantielle Einfachheit schon genau; er ist wenigstens der erste, bey dem sie so genau beschrieben, mir vorgekommen ist.

Auch den ersten Keim der neuern und bessern Theorie von der Wirkungsart der Sinne finde ich bey dem großen Manne bestimmter entwickelt. Mit dem Körper, spricht er, ist die Seele durch ein Mittel vereinigt, weil das niedrigste der Seele, und das höchste des Körpers, Uebereinkunft haben. Das vollkommenste im Körper ist die Empfindlichkeit (sensualitas), welche durch natürliche Wärme bewirkt wird, und die Organe fähig macht, Eindrücke anzunehmen. Das niedrigste der Seele aber ist ein subtiler Geist (spiritus fantasticus), welcher die sinnlichen Formen von den Organen zur Seele bringt, und, gleich jener Wärme, feuriger Natur ist 2).

In der Welt-Ewigkeit weicht Albert vom Aristoteles sowol, als den meisten Arabern und Alexandrinern darum zweifelsohne vornemlich ab, weil die Ewigkeit der Welt von den angesehensten Kirchenlehrern war verworfen worden. Doch bedient er sich auch hier einiger neuen, oder mehr verdeutlichten Gründe. Gegen Aristoteles erinnert er: er widerspreche sich mehrmals in seinen Beweisen, indem er anderswo von dem hier zum Grunde gelegten, das Gegentheil festgesetzt habe; auch folge aus seinen Schlüssen mehr nicht, als daß die Welt nicht durch natürliche Hervorbringung entstanden sey, indem alle seine Schlüsse nur hier-

1) Albert magn. Summa Theol. ps II. tractat. IV. quaest. 13. membr. 1. 2) Ibid. ps II. tract. I. quaest. 4. memb. 2. artic. 5.

hierauf eigentlich Anwendbarkeit haben. Von strengen Peripatetikern dürfte ihm beydes schwerlich zugestanden werden. Den Gründen der Alexandriner und Araber stellt er entgegen: Gott habe zwar, Kraft seiner Allmacht, von Ewigkeit her schaffen können; allein seine Weisheit erfordere, sich nach dem zu richten, was zur Creatur sich schicke, welche von Ewigkeit her nicht füglich eine Erschaffung zulasse; indem die Hervorbringung der Materie Zeit erfordere. Daß die Welt von Gott erschaffen, und dennoch ihre Dauer ohne Anfang sey, lasse sich nicht wohl zusammen denken, da das Geschöpf aus Nichts, das heißt, nach dem Nichts, zum Daseyn gelangt sey 1). In dieser lezten Bemerkung liegt ein hernach oft gebrauchter, und besser entwickelter, nicht unbeträchtlicher Gegengrund.

Den Ausfluß der Seelen aus Gottes Substanz erklärt Albert, nach mehreren Kirchenschriftstellern, für abscheuliche Ketzerey; weil vermöge seiner, jeder Mensch in Rücksicht der Seele, Gott; und jede Seele unveränderlich, und ohne Sünde seyn müßte 2).

Um die natürliche Gottesgelahrtheit, dieses Zeitalters vornehmste Wissenschaft, hat Albert sowol in Erweiterung als Berichtigung und genauerer Zusammenkettung ihrer Lehren, die größten Verdienste. Ihn kann man mit Recht, nach Anselm aus Canterbury, für den Vater systematischer Lehrart erklären, indem er die systematische Form über den Haupt-Umfang der ganzen Wissenschaft verbreitete.

Gottes

1) Albert. Magn. Summa Theol. ps II. tract. XIII. quaest. 77. membr. 2. 2) Ibid. ps II. tract. XII. quaest. 72. memb. 1.

Gottes Daseyn zu beweisen, nimmt der große Mann an zweyen Orten zwey ganz verschiedene Wege, einen mehr a priori, den andern a posteriori. Auf letzterem verbessert er einen Schluß vom Ambrosius, dadurch, daß er auf deutliche und allgemeine Grundsätze zurückführt, was jener rednerisch und deklamatorisch vorgetragen hatte. Was in allen seinen Theilen hervorgebracht ist, schließt er, muß ganz hervorgebracht seyn. Nichts ferner bringt sich selbst hervor, mithin muß das Hervorgebrachte von einem andern hervorgebracht seyn. Wo demnach ein Ganzes hervorgebracht ist, da muß dies eine allgemeine Ursache haben, und diese kann durch sich selbst nicht hervorgebracht seyn. Nun ist alles Geschöpf hervorgebracht, also der Welt Urheber, kein Geschöpf, folglich Gott 1). Vortrefflich ist sonder Zweifel des Beweises Anfang, und noch jezt Grundlage des Schlusses aus der Welt-Zufälligkeit; das Ende hingegen schwach, weil Albert sich zu genau an Ambrosius Worte bindet, und nicht deutlich genug im Auge hatte, was bewiesen werden sollte. Auch wird mehr erschlichen, als erwiesen, daß die Welt einen Urheber hat: wie, wenn Jemand leugnete, sie sey erschaffen? oder behauptete, obgleich einige Theile der Welt neu entstünden, so haben doch nicht alle, besonders die Grundtheile, einen Anfang, mithin sey erst auszumachen, ob sie eines allgemeinen Urhebers bedürfe?

Nach Aufstellung der damals gewöhnlichen Augustinischen Beweise, fügt Albert hinzu: diesen setze ich noch zwey Beweise bey, den einen aus Aristoteles Physik entlehnt; den andern aus einem Ausspruche von Boethius. Im erstern

ist

1) Albert Magn. Opp. T. XVII. p. 64. summa Theol.

ist nichts eignes enthalten, der letztere hingegen ist ein Werk des erfindsamen Geistes, welcher andrer Gedanken weiter hinaus verfolgt, und besser ausbildet. Boethius Ausspruch lautet so: wessen Existenz verschieden ist, von seinem bestimmten Daseyn, das verdankt sein Daseyn einem andern. Nun aber, fährt Albert fort, ist in jedem Dinge der Welt das Daseyn, und das Subjekt des bestimmten Daseyns verschieden; also existieren sie alle durch ein anderes. Die Individualität nemlich hat jedes von einer individuellen Ursache; das Seyn überhaupt aber, von einer unbestimmten allgemeinen, folglich von keiner Ursache in der Welt (causa secunda). Demnach giebt es eine Ursache des Daseyns überhaupt, und diese ist die erste Ursache: diese erste Ursache nennt man Gott, also ist ein Gott 1).

Vollkommen haltbar jedoch, noch ganz regelmäßig hinausgeführt ist dieser Beweis nicht, weil die Unterscheidung des individuellen Daseyns, vom Daseyn überhaupt, nicht zur Folge hat, daß beyde von verschiedenen Ursachen oder Substanzen entspringen müssen. Das Daseyn überhaupt kommt in so fern freylich von einer allgemeinen Ursache, als ohne Daseyn nichts existierend kann gedacht, also dies vorher muß angenommen werden. Diese Verursachung aber ist nur idealisch, blos auf die Abstraktion und Verallgemeinerung unsrer Begriffe gegründet. Von einer andern Seite ist vielmehr widersprechend, etwas als bestimmt existierend, und allgemein existierend, also mit einem doppelten Daseyn anzunehmen, oder zu sagen, es kann etwas wirklich existieren, ohne ein Individuum zu seyn. Daher denn auch dieser Beweis nach Albert bald ist verlassen worden.

Der

1) Ibid. p. 65.

Der Beweis a priori hingegen hat neben der Neuheit, grösseren Nachdruck. Albert nimmt aus Aristoteles den Satz herüber: alle Arten von Ursachen, wirkende, instrumentale, materiale und Endursachen, müssen in ihrer Gattung eine erste haben, weil sonst ein Fortgang ins Unendliche, mithin eine endlose Zahl der Ursachen angenommen werden müßte 1). Dieser allerdings richtige Satz, gilt nur in dem Falle, wo die Ursachen und Wirkungen eine zusammenhängende Reihe ausmachen. Albert nimmt ihm diese wesentliche Bedingung, und betrachtet ihn, als gälte er ohne alle Einschränkung. Nun wird ihm leicht, weiter zu schließen, daß nothwendig eine erste Ursache vorhanden seyn muß. Allein nichts hindert, daß nicht mehrere koexistierende Wesen, Ursachen eines Systems von Dingen seyn, wenn nemlich die Reihe nicht einlinigt, sondern mehrlinigt angenommen wird; folglich bey absoluter Einheit nicht endigen kann. So etwa wie alle Bewegungen aller Räder einer Uhr, auf drey erste koexistierende Ursachen hinauslaufen, wenn nemlich diese Uhr von drey Gewichten bewegt wird. Dies ward Albert nicht gewahr, und folgerte deshalb übereilt, es müsse ein erstes Princip aller Dinge vorhanden seyn.

Dieses Wesens Nothwendigkeit folgert der tiefdenkende Mann bündig, und mit mehrer Entwicklung des Begriffs der Nothwendigkeit aus dieser Voraussetzung. Nothwendig existiert, dessen Daseyn so beschaffen ist, daß aus keiner Voraussetzung folgt, es könne nicht existieren; weil nothwendig heißt, was durchaus nichts blos mögliches oder Zufälliges an sich hat. Was von keinem in, oder außer sich

1) Albert. Magn. Opp. T. V. p. 534.

sich abhängt, ist allein von dieser Beschaffenheit; denn wessen Daseyn von einer Ursache entspringt, von dem gilt, daß es nicht ist, falls seine Ursache nicht vorhanden wäre. Nun aber hängt das erste Wesen von keiner Ursache ab; folglich giebt es kein Wesen, aus dessen gesetztem Nichtseyn, seine würkliche oder mögliche Nichtexistenz folgte. Von etwas in sich hängt ab, was Theile hat, sie seyn von welcher Art sie wollen, wesentliche, wie Form und Materie, integrale, wie die größere Ausdehnung aus einer kleineren, potestative, wie die Seelenkraft aus Vegetation, Empfindung und Vernunft zusammengesetzt ist. Des Ganzen Daseyn hängt hier allemal von dem der Theile ab, und setzt man, einer oder mehrere seyn nicht: so ist auch das Ganze nicht. Nun ist aber vor dem ersten Wesen nichts, weder reell existierendes, noch denkbares; also hängt sein Daseyn nicht von Dingen in ihm ab, und es ist folglich schlechthin nothwendig. Zudem, wäre das erste Wesen nicht nothwendig; so könnte es existieren, also gienge vor seinem würklichen Daseyn das mögliche Daseyn her. Vor ihm aber geht nichts her. Endlich, wofern das erste Wesen nicht nothwendig existiert, existiert gar nichts: denn alsdann kann es auch nicht seyn; nun nehme man es sey nicht: so existiert nichts. Demnach muß es auch dem Begriffe nach so nothwendig seyn, daß es ihm widersprechend ist, nicht zu seyn 1).

Der erste Beweis dürfte eine strenge Prüfung nicht ertragen, weil er von einem unrichtigen Begriffe des nothwendigen Daseyns ausgeht. Kann gleich aus keiner Voraussetzung die Möglichkeit des Nichtseyns geschlossen werden;

1) Albert. Magn. Opp. T. V. p. 536. T. XVIII. p. 10.

den; so folgt deshalb noch nicht, daß diese Möglichkeit ihm widerspricht, weil es doch, als nicht existierend sich denken läßt. Besser ist der folgende Grund, den er anderswo mit einem eben so neuen vermehrt: es ist undenkbar, daß Nichtexistieren vor dem Existieren hergeht, weil die Negation nur aus der Affirmation erkannt wird, mithin das positive vor dem negativen da seyn muß. Nun aber, wer leugnet, es gebe eine reine absolute Existenz, giebt zu, daß sie vorhanden ist; denn auf die Frage, was leugnest du, wenn du sagst Nichtseyn? kann er nicht umhin zu erwiedern, ich leugne das Seyn. Er setzt also das Seyn, bevor er es leugnet. Solches reines, absolutes Seyn kommt Gott zu, er existiert also nothwendig 1).

Hier wird vorausgesetzt, Gott sey nichts als Daseyn, substantielles Daseyn, nach Alexandrinischer Theorie; setzt man aber dafür vollkommene Existenz, dann schließen die Sätze, jedoch unter veränderter Gestalt, besser, mithin ist dies mehr subtil als bündig. Daher gegen dies sowol, als den ersten Beweis, die Ausnahme gilt, Gott könne doch nicht existierend gedacht werden, und werde von Gottesleugnern würklich nicht existierend gedacht. Diesen Einwurf macht sich schon Albert nach Anselm aus Canterbury, und beantwortet ihn mit eben demselben: dies geschehe aus Unkunde des richtigen Begriffs von Gott. Allein dies ist nur auf den mittlern, nicht den ersten anwendbar.

Gegen die Möglichkeit eines Beweises vom Daseyn Gottes, hatte man Schwierigkeiten aufgebracht; eine Demonstration nemlich könne nur durch die Ursache oder durch die Definition, geführt werden; beydes falle weg, weil

1) Albert Magn. Opp. T. XVII. p. 69.

weil Gott, als erste Ursache, keine haben, und als unendlich, keine Definition gestatten könne. Albert erwiedert zwar richtig, es gebe auch eine Demonstration aus der ungereimten Folge, eine apagogische, und diese sey allerdings hier zuläßig 1); aber er zeigt doch das Unrichtige in beyden entgegengesezten Behauptungen nicht, weil er die dazu erforderlichen Begriffe noch nicht genug verdeutlicht hatte.

Den aus den Alexandrinischen Ueberspannungen sich ergebenden, und mehrmals schon bemerkten Ungereimtheiten, geht Alberts richtiger Verstand glücklich aus dem Wege, und legt so den ersten Grund, zu der hernach mehr zunehmenden Säuberang der Weltweisheit von einseitigen Begriffen und Grundsätzen. Ein allerdings grosses Verdienst, wenn man erwägt, wie tief diese Begriffe in fast alle damals vorhandene geistliche und weltliche Schriften verflochten, und mit welchem blendenden Schein von Wahrheit und Frömmigkeit sie waren umhüllt worden! Gott, lehrten sie, (und mehrere Kirchenschriftsteller traten ausdrücklich bey, keiner rügte die Sonderbarkeit,) könne von uns nicht erkannt werden. Neben den Authoritäten der Kirchenväter, stellt Albert davor folgende Schlüsse auf: Gott ist unendlich, kein endlicher Verstand aber kann das Unendliche fassen. Zudem hat Gott keinen Nahmen, keinen ihm anpassenden Begriff, kein Bild, also ist er von uns durchaus unerkennbar. Aristoteles dagegen nebst seinem Ausleger Averroes, erklärte Gott für den vornehmsten Gegenstand, und wesentlichsten Bestrebungspunkt

1) Albert. magn. summa theol. ps. 1. tractat. III. quaest. 17.

punkt unsers Verstandes. Beyde vereinbart Albert so: Gott kann zwar von uns erkannt, aber nicht völlig umfaßt werden; die ersteren reden nur vom vollkommenen Begreifen. Diese Vereinigung ist sichtbar erzwungen, und deshalb gelingt auch noch dem friedfertigen Philosophen die gründliche Hebung jener Gegenreden nicht; auch die befriedigende Erklärung und Erweisung dieses Erkennens nicht 1). In der Folge bestimmt er dies näher dahin, daß wir von Gott positiv nur sein Daseyn erkennen, aber was er ist, wie groß er ist, nicht genau zu erkennen vermögen, weil seine Unendlichkeit alle Schrancken, mithin auch alle genauere Bestimmungen ausschließt. So wissen wir zwar, daß er eine unkörperliche Substanz, aber nicht, unter welcher Gattung dieser Substanzen er begriffen ist. Negativ wissen wir von ihm, was er nicht ist 2). Hierin sah Albert allerdings richtiger und schärfer, als vor ihm die Philosophen alle.

Eben daher stellt er der übertriebenen Behauptung der Alexandriner, daß Gott durch keinen Nahmen könne bezeichnet werden, die vernünftigere entgegen, daß dies zweifelsohne geschehen dürfe. Um jedoch jene nicht ganz umzustoßen, und weil etwas Wahrheit darin enthalten ist, fügt er hinzu: in so fern Gott unendlich, und erhaben über alles ist, komme kein Nahme ihm genau zu; wol aber, in so fern er Urquell aller Realität und Vollkommenheit ist. In dieser Rücksicht heiße er Substanz, Leben, Verstand, Vernunft, Licht, u. s. f. 3) Die scheinbare Gründe der Gegner widerlegt er jedoch nicht, und

1) Albert. magn. summa Theolog. p. 1. tractat. III. quaest. 13. 2) Idem ps. 1. T. III. quaest. 14. 3) Idem ps. 1. tract. III. quaest. 16.

und legt damit zu Tage, daß er dies nicht tief genug durchgedacht hatte.

Nur einen davon berührt er einigermaßen, den, daß der Gottheit das Daseyn im eigentlichen Sinn ausschliessend zukommt; es existieren ja doch, sagt er, auch andre Dinge, und die Existenz ist etwas allgemeines 1).

Aus der eben erwähnten Nothwendigkeit des göttlichen Wesens werden von Albert alle übrigen Eigenschaften Gottes hergeleitet; und eben damit wird die Bahn einiger Vorgänger, vornehmlich Anselms aus Canterbury verlassen, und eine ganz neue eröffnet. Was nothwendig existiert, kann weder Kraft eines Körpers, noch körperliche Kraft seyn; weil eines Accidens Daseyn vom Subjekte abhängt, mithin nicht nothwendig ist. Nun aber hat die körperliche Kraft die Natur eines Accidens, indem sie in grösseren Körpern grösser, in kleinern kleiner ist. Die Kraft eines Körpers aber beruht auf dessen Zusammensetzung, und der Harmonie seiner Theile, wie Gehör, Gesicht, nebst andern mehr 2).

Daraus fließt auch seine Einfachheit, das ist, die Abwesenheit aller Theile, und der Zusammensetzung aller Arten. Hätte Gott Theile; so wären die eher, denn er, so wäre deren Zusammensetzung möglich, so wäre sein Nichtseyn möglich 3). Diese Einfachheit hat unter den Geschöpfen nichts ähnliches, weil hier nichts wahrhaft einfaches gefunden wird. Die Einheit ist zwar untheilbar; allein es wird in ihr etwas untheilbares gedacht,

 das

1) Albert. magn. summa theolog. p. I. T. IV. quaest. 19. memb. I. 2) Idem Opp. T. V. p. 537. 3) Idem Opp. T. XVII. p. 73.

das von andern unterschieden ist, mithin ist sie, als aus zwey Begriffen bestehend, nicht einfach. Der Punkt zwar ist auch einfach; allein er kann im Kontinuum verschiedenen Platz haben, und diese Lage eben, macht ihn zum Punkte; also ist auch er nicht gänzlich einfach 1). Von andern für einfach gehaltenen Dingen ist dies noch leichter einzusehen. Freylich ist dies aus Mangel an gehörigen Ausdrücken, mit Dunckelheit noch umgeben; allein die Zusammenhaltung mit dem folgenden läßt diesen Sinn dennoch hervorscheinen; bey der Einheit denkt man ein gewisses Objekt, und in diesem die Einheit; so auch beym Punkte, einen Gegenstand, und in ihm den Begriff des Punktes, folglich ist hier Zusammensetzung. Die göttliche Einfachheit demnach will so viel sagen: sie schließt alle reelle Verschiedenheit von Theilen, und Prädikaten aus, so daß Subjekt und Prädikat durchweg eins und dasselbe sind. Dies nun vermag unser Verstand, welchem das Subjekt und sein Prädikat immer zwey verschiedene Begriffe und Denkakte sind, schlechterdings nicht zu denken, und daher folgt freylich wol, daß nichts ähnliches hiervon nirgends gefunden wird. Auch entspringt dies aus dem ohne anreichenden Grund den Alexandrinern abgeborgten Satze, daß das nicht nothwendig existiert, dessen Subjekt und Prädikat, oder dessen Subjekt der Existenz, und die Existenz verschieden sind.

Eine Hauptschwierigkeit dagegen ist, wie die Mehrheit der Prädikate Gottes, mit solcher Einfachheit vereinbar ist? Albert entgegnet, nach Anleitung der Alexandriner, und weiterer Entwickelung einiger spätern: die-

1) Albert. magn. Opp. T. XVII. p. 75.

diese Eigenschaften, nebst ihren Benennungen, sind nicht reell verschieden. Vielmehr haben sie ihre Wurzel darin, daß Gott alle Vollkommenheiten (bonitates) besizt, und in vorzüglichstem Maaße besizt; daß, was außer ihm an Vollkommenheit gesehen wird, aus ihm hervorgeht, mithin ihm als Urquell zukommt: daher er auch von diesem allen Benennungen annimmt. So ohngefähr antwortete auch der angebliche Dionysius Areopagita 1) Solche Antwort, da sie die Sache nicht genug ins Helle sezt, befriedigt den aufmerksamen Forscher nicht: auch hat sie nicht einmal die Deutlichkeit, welche einige oben benahmte ihr schon gegeben hatten. Ein Beweis, daß Albert hierüber noch nicht mit gehöriger Tiefe gedacht, oder mit erforderlicher Sorgfalt die Vorgänger gelesen hatte.

Aus der Einfachheit folgert Albert, nach Anleitung mehrerer vorhergehenden die Unkörperlichkeit, jedoch nicht mit der Ungezwungenheit, und Deutlichkeit mancher Neuern: alle Körper sind theilbar, das Einfache ist untheilbar: alle Körper sind mit Materie und Form zusammengesezt, das Einfache ist ohne alle Zusammensetzung 2). Der erste Beweis, aus den richtigen allgemeinen Begriffen genommen, ist der noch jezt gültige; der andre, aus unerwiesenen Alexandrinischen Vorstellungen entlehnt, ist durch die neuen Philosophen verworfen worden. Daß zwischen Form und Materie reeller Unterschied, zwischen beyden reelle Zusammensetzung in den Aussendingen statt habe, ist von der Schule nie biß zur Ueberzeu-

1) Albert. magn. Opp. T. XVII. p. 326. 2) Idem Opp. T. V. p. 537.

zeugung dargethan, und kann es auch, so lange, nach ihrem eigenen Geständniße, die Materie nicht ohne alle Form, die Form nicht ohne alle Materie seyn kann, nie werden.

Gerade dies hat der Beweis des unmittelbar folgenden Satzes zur Hauptstütze, mithin konnte Albert nicht wol in einem Athem förmlicher sich widersprechen. Das nothwendige Wesen, fährt er fort, ist weder Form noch Materie, auf die Art, wie wir beyde, eines zusammengesezten Theile zu seyn uns vorstellen. Die Form hat kein würkliches Daseyn, als in der Materie, indem sie sich auf diese als einen Grund, stüzt; und umgekehrt existiert die Materie nur durch die Form. Beyde demnach hängen von einander ab, mithin kann das nothwendige Wesen als unabhängig, eins von beyden schlechterdings nicht seyn 1). Dennoch ist Gott in anderm Verstande, aller Dinge Form 2), in so fern nemlich er alles als wirkende, formale, und Endursache hervorbringt. Er giebt den Dingen Daseyn, formt ihr Daseyn, und bestimmt ihr Daseyn, ohne darum in den Dingen, oder ein Theil ihres Daseyns zu seyn. Deshalb heißt er auch die erste aller Formen 3). Diese Benennung ist also nicht wenig uneigentlich, und von den Alexandrinern vornemlich entlehnt, als denen Gott im eigentlichern Sinne Form aller Dinge ist.

Wegen seiner Einfachheit gestattet das nothwendige Wesen keine Verschiedenheit seiner Existenz und Quiddität

1) Albert. magn. Opp. T. V. p. 537. 2) Idem Opp. T. III. p. 867. in Metaphys. 3) Idem Opp. T. XVII. p. 76.

tät; sezt beyde seyen verschieden: so hängt das Daseyn nicht von Gottes Wesen, sondern von einem andern ab; das erste aber und nothwendige Wesen, hat keine Ursache ausser sich. Da ferner sein Daseyn von sich selbst entweder, oder von dem Wesen muß verursacht werden, und lezteres nie geschieht, weil sonst dies Wesen Ursache seiner Existenz würde: ersteres aber zur Folge hätte, daß eins und dasselbe zugleich Ursache und Würkung von sich ist: so folgt, daß in ihm Existenz und Wesen nicht verschieden seyn kann 1). Mit deutlichern Worten wäre das, das nothwendige Wesen ist die Existenz, und diese Existenz ist sein Wesen, mithin ist es nichts mehr und nichts weniger denn Existenz. Das wollte nun wol Albert nicht, daß nemlich der Begriff vom Daseyn und der Begriff des nothwendigen Wesens einerley seyn sollen; einige Vorgänger haben dies schon zu entfernen gesucht; also drückte er sich mindestens sehr unschicklich aus, und folgte auch hier den Alexandrinern zu sehr ohne Ueberlegung.

Des nothwendigen Wesens Einheit ist hieraus leicht abzuleiten. Nehmt mehrere nothwendige Wesen an: so müßt ihr sie entweder durchaus einerley, oder verschieden von einander setzen. Die durchgängige Einerleyheit hebt alle Mehrheit auf, weil Verschiedenheit Ursache von Mehrheit ist. Die Verschiedenheit aber hat zur Folge, daß Eins etwas den mehrern gemeinsames ist, und die übrigen alle durch die Unterschiede eingeschränkt werden. Nun wird das Allgemeine nicht anders eingeschränkt, als durch eine Differenz, wie die Gattungen, oder

1) Albert. magn. Opp. T. V. p. 538.

oder durch ein eigenthümliches Accidens, wie die Individuen einer Gattung. Es ist demnach in Ansehung seines Daseyns abhängig. Auch folgt, daß die Existenz vom Wesen reell verschieden ist, weil die Differenz dem Geschlechte die specifische, wie das eigenthümliche Accidens, der Gattung die individuelle Existenz giebt 1). Albert schließt hier, wie lange nach ihm noch grosse Männer schloßen, durchgängige Einerleyheit innerer Bestimmungen führe auf numerische Einerleyheit, welches jedoch eine genauere Prüfung schwerlich zugestehen dürfte. Zwey rothe Lichtstrahlen, sind sie darum weniger zwey, weil sie durchaus ununterscheidbar sind? Eben damit wird auch der folgende Schluß entkräftet, daß nemlich mehrere nothwendige Wesen, unter einen generischen oder specifischen Begriff sich müssen bringen lassen; sie sind mehrere Einzelwesen, ohne zu einer Gattung zu gehören; wie mehrere rothe Lichtstrahlen keine Gattung eigentlich ausmachen, da kein allgemeiner Begriff aus ihnen kann gezogen, noch sie von ihm durch innere Differenzen können unterschieden werden.

Aus der Nothwendigkeit folgert Albert auch die durchgängige Unveränderlichkeit Gottes. Er ist unveränderlich in Ansehung des Ortes, das heißt unbeweglich, weil nur Körper der Bewegung unterworfen sind: unveränderlich in Ansehung der Form, weil im veränderten eine Form der andern folgt, mithin beyde Formen reell verschieden sind 2). Unveränderlich zulezt in Ansehung der Accidenzen, weil in allem veränderten die Existenz, und das

1) Albert. magn. T. V. p. 538. T. XVII. p. 159. 2) Idem Opp. T. XVII. p. 84.

das Subjekt der Existenz verschieden sind, also das durchaus Einfache von aller Veränderung frey ist 1). Ersteres beweißt nichts, weil nicht dargethan ist, daß die Bewegung keinem ausser dem Körper zukommen kann; das zweyte schließt nichts, weil die Verschiedenheit der Formen, keine reelle Zusammensetzung zur Begleiterin hat; das lezte sagt nichts, weil der Unterschied zwischen der Existenz und ihrem Subjekte nur ideal, und die Existenz an und für sich nichts objektives ist.

Diese völlige Unveränderlichkeit ward schon damals mit folgenden erheblichen Gründen bestritten: Gott hat in der Zeit ja doch erschaffen, er ist nicht von aller Ewigkeit her Schöpfer und Erhalter gewesen; wie ist das ohne Veränderung möglich? Gott ferner will, daß der sterbende sterbe, den er vorher, so lange er noch zu leben hatte, lebend wollte: wie kann das ohne Veränderung seines Willens geschehen? Albert hat keinen andern Ausweg als den, zu leugnen, daß dies Veränderungen sind: Schöpfung nemlich und Erhaltung setzen in Gott keine Veränderung voraus, so wenig als Veränderung in mir vorgeht; wenn der jezt mir zur Rechten stehende auf die Linke tritt; oder ein Spiegel alle meine Theile verkehrt darstellt. Unveränderliche Wesen können ohne innere Aenderung aus Nichthandeln in Thätigkeit übergehen, wie die Sonne, ohne sich zu verändern, Wachs schmilzt, und Thon trocknet. Auch hat ja Gott von Ewigkeit her dasselbe gewollt, mithin geschieht es jezt ohne seine Willensänderung 2). Dies ist doch wol nur eine Wolke Staub vor

1) Albert. magn. Opp. T. XVII. p. 84. 2) Idem summa theolog. ps. 1. tract. IV. quaest. 21.

vor schwache Augen; freylich die Sonne mag schmelzen oder nicht schmelzen, trocknen oder nicht trocknen, heute oder morgen, das alles geschieht ohne ihre Veränderung, blos durch ein Verhalten des Gegenstandes zu ihrer Wirksamkeit; aber anders ist doch der Fall bey einem freyen, nach Verstand handelnden Wesen. Auch gestattet das Gleichniß auf Gott keine Anwendung, denn falls Gottes Kraft, wie die der Sonne, gleichförmig immer wirkte, müßte auch die Wirkung gleichförmig erfolgen, weil hier Entfernung, Lage des Gegenstandes, nebst andern Bedingungen der Körpereinflüße, nicht in Betrachtung kommen.

Endlich ist das nothwendige Wesen Ursache aller Dinge; denn es ist einig, und alles andere ist nicht durch sich, sondern durch ein Anderes. Nun ist entweder eins vom andern ins Unendliche, oder man kommt auf etwas, welches Ursache ist, ohne Wirkung zu seyn, oder auf etwas, das von seiner Wirkung verursacht wird, oder auf das nothwendige Wesen. Unendlicher Fortgang ist unmöglich; eins, nicht von einem andern hervorgebracht, und vom nothwendigen Einen verschieden, hat zur Folge, daß zwey nothwendige Wesen sind, welches gleichfalls nicht statt haben kann; von seiner Wirkung endlich kann nichts hervorgebracht seyn, und also muß man auf das nothwendige Wesen zulezt kommen, welches mithin aller übrigen Ursache ist 1). Diesem Beweise fehlt zur Unumstößlichkeit, nur die unerschütterliche Festigkeit der oben behaupteten Einheit des nothwendigen Wesens.

Die

1) Albert. magn. Opp. T. V. p. 539.

Die Schöpfung ist von diesen Vordersätzen leichte Folge; wäre irgend eine Materie, ein Werkzeug, oder eine Disposition, aus welcher, und durch welche das übrige entstanden wäre: so wäre das nothwendige Wesen nicht Prinzip alles Seyns. Ferner sezt Seyn nichts vorhergehendes voraus, weil es der höchste Begriff ist, wer daher Daseyn giebt, giebt es ohne irgend etwas vorhergehendes 1). Der lezte Beweis ist neu, aber damit nicht bündiger. Seyn für Existenz genommen, ist nicht höchster Begriff, obgleich er einfach ist, und aus keinem vorher gegebenen andern sich herleiten läßt; er ist nur Theil eines obersten. Zudem ist reines Daseyn bloße Abstraktion, deren Mittheilung für sich allein, nicht füglich kann gedacht werden.

In Betreff der göttlichen Allmacht waren manche nicht grundlose Schwierigkeiten erregt worden, daher am meisten, daß die Orthodoxie ihr grössere Ausdehnung gegeben hatte, als ihre Natur gestattet. Dieser hängt denn auch Albert unverbrüchlich an, indem er aller Einreden unerachtet, dahin sie bestimmt, daß Gott alles vermag, was wahre Macht voraussezt, wie auch alles, was er will, ohne weder dem Zwang, noch einiger Hinderniß von aussen, ausgesezt zu seyn 2). Daß diese Macht, abstrakt genommen, weder durch den Willen noch durch die Gerechtigkeit, oder sonst etwas beschränkt wird 3), ja daß das absolut unmögliche und widersprechende durch sie kann zu Stande gebracht werden; obgleich Weisheit, Güte

1) Albert. magn. Opp. T. XVIII. p. 5. 2) Idem summa theolog. p. 1. tract. XVIII. quaest. 77. memb. 1. 3) Idem memb. 2.

Güte, und Gerechtigkeit dessen würkliche Hervorbringung hindern 1). Beweise hievon stellt er nicht auf, und beruft sich blos auf hergebrachte Rechtgläubigkeit.

Aus der Schöpfung allein versucht Albert zu folgern, daß Gott Verstand besizt, und natürlich mißlingt dieser Versuch. Gott bringt nichts zufällig hervor (per accidens), wie einer, der einen Korb machen will, und eine Wanne macht; denn was so wirkt, kann es nicht, ohne im Stande zu seyn, etwas absichtlich hervorzubringen. Auch ist Gott kein Körper, oder eine Körperkraft; mithin handelt er nicht nach physischen Gesetzen, sondern nach Verstand, weil diese nur bey Körpern statt haben. Das erste Stück dieses Beweises wird durch nichts unterstützt, das andere gewährt die beabsichtigte Folgerung nicht, weil, was nicht Körperkraft ist, blos darum noch nicht darf verständig benahmt werden.

Aristoteles mit seinen Nachfolgern unterschied den Verstand in den blos betrachtenden und praktischen: daraus entstand jezt die Frage, welcher von beyden Gattungen, muß der göttliche beygezählt werden? Diese Untersuchung verliehrt sich bey Albert zu sehr im Gebiete grundloser Distinktionen, und ist an sich zu unerheblich, um jezt Jemand dabey aufzuhalten 2). Die Entscheidung lautet, nach Abschneidung alles überflüßigen kurz so: Gottes Verstand ist stets wirksam, und eben durch diese Wirksamkeit erkennt er alles (per intellectum agentem). Gottes Wissenschaft ist eben darum weder allgemein

1) Albert. magn. summa theolog. pars 1. tract. XVIII. quaest. 78. memb. 2. 2) Idem Opp. T. V. p. 540. sq.

mein noch individuell; denn was man nur allgemein weiß, ist nur als etwas mögliches, nicht aber würkliches bekannt; wer das Thier kennet, kennt den Menschen nicht als wirklich, und hat keine entwickelte Idee von ihm. Solche Erkenntniß aber ist nicht für den thätigen Verstand, denn die Kunst ist die ganze Form des zu bewirkenden, mithin fordert der praktische Verstand entwickelte, gesonderte Vorstellungen des individuellen. Eigentlich individuell aber ist doch auch die göttliche Erkenntniß nicht, denn das individuelle wird nur aus dem Gegenstande erkannt, und seine Erkenntniß hängt vom Gegenstande ab; ein so erkennender Verstand ist demnach nicht Ursache seiner Gegenstände. Mit einem Worte, Gottes Erkenntniß ist nicht anschauend, aber auch nicht blos allgemein. Denn aber erkennt er ja nichts, von ihm einmal durch Hervorbringung getrenntes? Das erkennt er durch sich selbst, in dem er nemlich zur Wirklichkeit es bringt 1).

Dunkelheiten hängen hier noch in Menge über den Begriffen, vornehmlich da die zur Zerstreuung derselben von Albert gebrauchten Gleichniße, selbst einer Erleuchtung bedürfen, indem sie aus des Peripateticismus größten Tiefen hervorgehohlt sind. Anders konnte es nicht wol seyn, weil man erläutern wollte, was keine Erläuterung gestattet, da es undenkbar ist. Gott kennt alle Dinge nur als Ursache aller, mithin nicht in ihrer Wirklichkeit, etwa wie ein blinder Uhrmacher, seine ehemals verfertigte Uhr. Er weiß daher auch nicht, welche Veränderungen sich darin, nach einmahliger Hervorbringung

1) Albert. magn. Opp. T. III. p. 397. in metaphys.

gung, ereignen, wofern man nicht annimmt, sie hängen hernach mit ihm noch innig zusammen. Wie kann er sie durch Wirken kennen? Der als denkend wirkt, kennt die Sache nicht durch die Wirkung, sondern blos vor der Wirkung.

Ist Gott denkend: so ist er auch lebend, und alles Lebens Ursache. Denn was durch Verstandeskräfte wirkt, hat Leben, woraus denn leicht abzunehmen, daß Gott sich selbst, und alles andre auf das vollkommenste kennt. Wissen heißt, in sich die Form und den Begriff des Gegenstandes haben; diese ist vollkommen, wenn sie ganz von der Materie entblößt, mithin der Verstand eben dadurch der Wissenschaft fähig, daß er ohne alle Materie ist. Nun aber gehört der alles wirkende Verstand unter die einfachsten Dinge; er also ist der die vollkommenste Wissenschaft hervorbringende. Ferner lößt sich die von aller Materie gereinigte Form in ihre Ursache wieder auf, vornehmlich in ihres Daseyns erstes Princip. Dies aber ist des allgemein wirckenden Verstandes Licht, welcher daher die reinsten Formen enthält, mithin die erhabenste Wissenschaft bewirkt. Woraus denn auch erhellt, daß Gott alles was ist, und seyn kann, weiß: denn es ist nichts möglich, dessen Form nicht in ihm sey, und was in ihm ist, weiß er. Auch verhalten sich die in ihm befindlichen Formen und Ideen gegen die endlichen und unendlichen Dinge auf einerley Art, das ist, sie stimmen mit ihnen vollkommen überein, folglich hat Gott Wissenschaft der unendlichen so wol als endlichen Dinge 2).

Son-

1) Albert magn. Opp. T. V. p. 540. 2) Idem p. 543.

Sonderbar scheint uns freylich, daß, nachdem schon Gott verständig zu seyn bewiesen war, noch der Beweis seines Wissens nachfolgt: allein unter Verstand dachte man damals die Denkkraft im Allgemeinen, wodurch eine gewisse und unumstößliche Kenntniß aus Gründen, noch nicht gesezt wurde. Diese fest zu stellen, war nöthig, nicht blos darzuthun, daß Gott Ideen haben muß, sondern daß auch diese die vollkommensten und wissenschaftlichen sind. Hievon ist der Beweis ganz aus Aristotelischen und Alexandrinischen Philosophen genommen, eben daher aber auch uns nicht mehr brauchbar, indem noch dazu diese Lehren aus ganz irrigen Sätzen entsprangen. Die Verstandesbegriffe nahm man für Formen der Gegenstände selbst, durch den nemlichen Irrthum, welcher ein Kind verleitet, des Spiegels Bilder für wahre Sachen zu halten. Daraus folgte denn weiter, daß je weniger diese Formen von Materie in sich haben, desto wissenschaftlicher sie, weil sie reiner sind, seyn müssen. Eben dies ist ein Hauptpfeiler aller Emanationstheorie, wie wir denn auch Albert selbst, auf ihm einen beträchtlichen Theil der Emanation werden errichten sehen.

Vermöge eben dieser irrigen Vorstellungsart erwuchs hieraus so gleich die Schwierigkeit: wie kann Gott einfach seyn, da sein Verstand Ideen enthält, welche zugleich Dinge an sich, und substantiell sind? So ist er ja ein Innbegriff alles substantiellen? Albert entgegnet, die Formen sind in ihm, nicht von einander getrennt, sondern vereint, wie in der Ursache, und dem Grunde, die Folgen nicht entwickelt, sondern der Kraft nach verborgen, sich befinden, oder wie das Sonnenlicht eins in sich, und einfach ist, durch Verbreitung aber über viele

Kör-

Körper, vielfach und verschieden wird 1). Unglücklicherweise wird hiermit der eben behaupteten Allwissenheit Eintrag gethan: wie ist möglich, alles zu wissen, ohne jedes sich ins besondere bewußt zu seyn? Wie ist möglich, sich jedes besonders bewußt zu seyn, ohne Unterschied, und reelle Trennung der Formen und Begriffe?

Die Schwierigkeiten erheben sich hier wie Wellen im stürmischen Meere, und schon damals wurden ihrer manche dem Gottesgelehrten entgegen gethürmt: Gott kennt eine endlose Zahl von Dingen: solch ein unendliches aber giebt es nicht, und wäre es ja: so könnte es doch nicht erkannt werden. Albert sucht damit zu entschlüpfen, daß auch das unendliche sich erkennen lasse, wenn nemlich der Verstand dessen Theile nicht alle abgesondert betrachte. 2). Das erstere übergeht er mit gänzlichem Stillschweigen, und selbst in Rücksicht auf diesen Punkt wird er nicht gewahr, daß eben hiemit des göttlichen Verstandes Unendlichkeit aufgehoben wird. Ein Verstand, der das unendliche nicht als unendlich erkennt, wie kann dem Unendlichkeit beygelegt werden?

Noch mehr: Gott erkennt alle Dinge, also auch die veränderlichen, folglich sind seine Ideen veränderlich; denn nichts veränderliches mag durch eine unveränderliche Form, oder Idee erkannt werden, Gott demnach ist veränderlich. Albert antwortet: das Zufällige und Veränderliche entstehe daher, daß die Ursache, wegen Mangelhaftigkeit des Gegenstandes, worauf sie wirkt, ihre ganze Wirksamkeit nicht äussern könne; durch diesen Man-

1) Albert. magn. Opp. T. III. p. 383. metaphys. 2) Idem T. XVIII. p. 332. 333.

Mangel werde das veränderliche erkannt 1). Es kann hierdurch zwar erkannt werden, daß etwas veränderlich ist, aber nicht, daß es sich würklich verändert; es ist auf keine Weise denkbar, wie die Ideen eines Gegenstandes dieselben bleiben, und dessen Veränderungen durch sie dennoch erkannt werden können.

Von geringerer Bedeutung, obgleich einiger Scheinbarkeit war; daß, da Gott alles erkennt, er auch das Uebel erkennen, mithin Uebel in sich enthalten muß; worauf Albert mit den Alexandrinern und nach Augustins Anleitung erwiedert: das Uebel sey blos Privation, und habe keine ihm entsprechende Ideen in Gott; das Gute erkenne Gott durch die Idee, das Uebel hingegen, durch deren Abwesenheit, gerade wie wir die Negation durch die Affirmation erkennen 2).

Die Behauptung, daß Gott nur durch den Verstand erkennt, setzte Albert dem Einwurfe aus, daß er also von nichts individuellem Wissenschaft hat, welchem er damit begegnet, daß nur vom abstrahierenden Verstande die Kenntniß des individuellen könne verneint werden; der göttliche hingegen sey ein darstellender Verstand (intellectus constituens), der den Formen und Ideen außer sich Würklichkeit mittheilt; ein solcher aber habe eben damit Kenntniß aller Individuen 3). Der darstellende Verstand, so lange dessen Möglichkeit nicht erwiesen ist, dürfte leicht für einen Widerspruch im Beysatz ausgegeben werden, und überdem die Schwierigkeit aus dem Grunde nicht einmal

1) Albert. Magn. Opp. T. XVII. p. 332 333. 2) Ibid. l. c.
3) Ibid. summa theolog. ps l. tractat. XV. quaest. 60, membr. 3.

einmal heben: denn er stellt als Verstand nur das Allgemeine dar, woher kommt nun das übrige? Und woher kennt er, was er nicht giebt? Zudem entspringt die Verlegenheit: wie kann Gott etwas als existierend oder gegenwärtig blos durch den Verstand erkennen? Albert sucht Hülfe bey der schon von den Alexandrinern gebrauchten Vorstellung einer Ursache, als in welcher die Gründe (rationes) von allem durch sie hervorzubringenden liegen, aus welchen also alles als gegenwärtig, von Gott erkannt wird 1). Er erwägt aber nicht, daß diese Gründe, so lange die Ursache allein betrachtet wird, höchst unbestimmt, mithin zur Kenntniß des individuellen und wirklich vorhandenen untauglich sind; daß ferner diese Gründe bloße Möglichkeit des Hervorzubringenden enthalten, indem sie nichts sind, als die auf verschiedene Art bestimmbare Kraft der Ursache.

Gott, der alles weiß, weiß nothwendig alles vorher; wie vereinbart sich das mit der Zufälligkeit sublunarischer Dinge? Albert entlehnt aus Augustin und den Vorgängern die Antwort, das Wissen habe keine Nothwendigkeit des gewußten zur Folge; giebt aber dieser Auflösung, durch Anwendung eigner Benennungen mehr Festigkeit und Bestimmtheit. Man verwechsle ja nicht die Nothwendigkeit des Folgenden (necessitas consequentis) mit der Nothwendigkeit der Folge (necessitas consequentiae), und glaube nicht, daß beyde mit einander unzertrennlich verbunden seyn. Das folgende ist nothwendig, wenn es aus dem vorhergehenden als aus seiner Ursache entspringt; wenn jedes sterbliche vernünftige Thier, ein Mensch, und dies In-

1) Albert. Magn. Summa Theol. ps I. tract. XV. quaest. 60. membr. 4.

Individuum ein solches ist, dann folgt, daß es nothwendig ein Mensch ist. Nothwendigkeit der Folge hingegen besteht darin, daß eins aus dem andern folgt, nicht durch die Nothwendigkeit des vorhergehenden, sondern weil sein Gegentheil mit diesem nicht bestehen kann. Sehe ich dich gehen; so gehst du nothwendig, weil ich dich nicht gehen sehe, wofern du nicht gehst. Solche Nothwendigkeit giebt dem folgenden keine Nothwendigkeit 1). Genau und deutlich genug ist freylich dies noch nicht bestimmt, doch in den Beyspielen klar genug enthalten, um von allen Nachfolgern beybehalten zu werden.

Alberts Tiefsinn fühlte, daß hiemit die ganze Schwierigkeit noch nicht gehoben war, und daß in der Behauptung, Gott sieht alles vorher, weil er aller Dinge Ursache ist, noch ein Knoten liegt, welchen die Vorgänger unbemerkt zur Seite ließen. Darum fügt er die Frage bey: wie besteht Gottes Vorsehung mit der Zufälligkeit der Weltereignisse? Gott ist die erste Ursache, welche jedoch allen Antheil der zweyten Ursachen nicht ausschließt. Die erste Ursache weiß, wo die zweyte abweicht oder zurückbleibt, wie alle Kunst das richtige und unrichtige kennt; daher weiß sie dies auch vorher; weil sie aber den ursachlichen Einfluß, und dessen besondre Art nicht aufhebt: so sind ihre Wirkungen zufällig, unerachtet sie unvermeidlich vorhergesehen werden 2). Völlige Deutlichkeit gewährt dies nicht, vornemlich darum, weil Albert unterließ in einem konkreten Falle seinen Gedanken Bestimmtheit und Haltbarkeit zu geben. Auch erwog er nicht, daß eben hiemit seinen Grundsätzen Eintrag geschieht; Gott läßt die zu-

1) Albert. Magn. Opp. T. XVII. p. 343. 2) Ibid. p. 377.

fälligen Ursachen zufällig wirken, also, was sie wirken, entsteht nicht durch seinen Einfluß, durch seine ihnen mitgetheilte Kraft, und doch soll alles durch Gottes Kraft bewirkt werden!

Die Schwierigkeit mit dem Fatum nimmt Albert leichter als er sollte, er legt einen nicht genug bestimmten Begriff zum Grunde, und nun wird es ihm leicht, der Nothwendigkeit zu entgehen. Unter dem Schicksale, spricht er, sind auch die zufälligen Ursachen begriffen, mithin führt es eben so wenig auf Nothwendigkeit, als die Vorsehung 1).

Daß Gott frey wirkt, beweißt Albert gegen die Alexandriner so: frey nennt Aristoteles, was Ursache seiner selbst ist: nun ist das erste Wesen am meisten Ursache seiner Handlungen, mithin am meisten frey. Allein eigentliche Freyheit folgt hieraus nicht im mindesten, sonst müßte auch ein durch Schwere im Leeren herabfallender Stein, frey handeln. Freyheit, fährt der Philosoph fort, enthält folgende Gattungen: Abwesenheit der Verbindlichkeit, Abwesenheit des Zwanges, und Abwesenheit der Unvermeidlichkeit und Nothwendigkeit. Diese alle sind beym ersten aller Wesen vorhanden: denn die Verbindlichkeit hat ihren Grund in der Materie: zum Essen, Trinken, Schlafen, wird der Mensch durch den Körper verbunden (obligatur). Von dieser Art der Freyheit hatte Albert einen sehr unrichtigen und unvollständigen Begriff. Die Nothwendigkeit des Zwanges entsteht gleichfalls von einer äußern Ursache; daß Holz ans Feuer gelegt, nothwendig verbrennt, kommt vom Feuer. Die unvermeidliche Nothwendigkeit, (necessitas inevitabilitatis) hat ihren Grund in der

Form;

1) Albert. Magn. Opp. T. XVII. p. 386.

Form; daß der Mensch nothwendig nicht fliegt, daran ist seine Form schuld. Die Nothwendigkeit der Folge entspringt aus dem Endzwecke; nach gegebenem Zwecke, müssen auch die Mittel zugestanden werden. Da nun das erste Princip von keiner Ursache abhängt: so ist es vollkommen frey 1). Dieser Beweis ist, wegen einiger nähern Bestimmungen und Entwickelungen des Begriffs der Freyheit, allerdings merkwürdig; im Grunde jedoch nicht befriedigender denn sein Vorgänger; indem auch hier das Hauptmoment, die Möglichkeit mehrerer sich selbst zu gebender Bestimmungen, die Selbstthätigkeit mangelt, und daraus nicht erhellt, ob das erste Wesen zwar von allem äußern Einflusse frey, aber dennoch nicht aus innerer blinder Naturnothwendigkeit, handelt.

Den Alexandrinern gefiel dies leztere, und eben daher wurden gegen die Lehre einer Willensfreyheit in Gott, schon damals mehrere Einwürfe gemacht. Das erste Wesen, hieß es, ist in allen seinen Eigenschaften nothwendig; wie kann es Freyheit besitzen? Frey ist nur, was handeln und nicht handeln kann; ein solches ist der Veränderung unterworfen: Gott aber ist ja schlechterdings unveränderlich! Albert begegnet diesen fürchterlichen Angriffen, nicht zum siegreichsten, mit der Bemerkung, daß die Nothwendigkeit nicht unmöglich macht, Urheber seiner eignen Handlungen zu seyn. Ferner, Gott habe zwar das Vermögen zu handeln, mache aber davon, weil Handeln besser sey denn nicht Handeln, so Handeln, besser denn anders Handeln, keinen Gebrauch 2). Er gab also den Gegnern im Grunde zu, was sie begehrten, und verwikkelte sich dadurch in Widersprüche.

Aus

1) Albert. Magn. Opp. T. V. p. 547. 2) Ibid.

Aus derselben Quelle entsprangen damals auch Schwierigkeiten gegen das Daseyn eines Willens in Gott: Avicenna und Averroes leugneten in Gemäßheit der Alexandrinischen Grundsätze, allen Willen der Gottheit ab, und unterstützten das mit Gründen. Alberts Entscheidung fällt dahin aus, daß Gott keinen Willen hat, in so fern dadurch ein Streben nach etwas ihm fehlenden, oder Ueberlegung des Unbekannten, verstanden wird, weil beydes Unvollkommenheiten voraussetzt; daß er hingegen einen Willen hat, in so fern er sich zum Handeln selbst bestimmt, und sein Handeln durch vorher erkannte Zwecke geleitet wird. Denn Wille kommt den vernünftigen, blinde Begierde den vernunftlosen Seelen zu, der Wille also muß der Gottheit vorzüglich eigen seyn 1). Hiedurch also ward den entgegengestellten Einwürfen ausgewichen, obgleich der Beweis noch nicht zum bündigsten geführt, weil noch immer die Frage bleibt, ob die Aehnlichkeit zwischen der Gottheit und den vernünftigen Seelen, bis auf diesen Punkt sich erstrecken darf?

Als erste Ursache muß Gott Macht haben, und zwar eine auf alles denkbare sich verbreitende, das ist, Allmacht; doch wird billig alles was Unvollkommenheit und Negation enthält, gänzlich von ihr ausgeschlossen 2). Eine Allmacht erhellt aus der Voraussetzung noch nicht; der ersten Ursache alles vorhandenen darf nicht mehr Macht beygelegt werden, als zur Hervorbringung dieses vorhandenen erfordert wird.

Ueber

1) Albert. Magn. Opp. T. V. p. 548. Summe Theol. ps I. tract. XX. quaest. 79. memb. 1. 2) Albert. Opp. T. V. p. 549.

Ueber die seit lange schon in Umlauf gebrachte Streitfrage, des Uebels Ursprung betreffend, hat Albert nicht zusammenhängend genug gedacht, um etwas beträchtliches mehr denn seine Vorgänger leisten zu können; doch darf ihm das Verdienst nicht abgesprochen werden, seiner Vorgänger Gedanken gesammlet, und durch Zusammenstellung zu weiterem Fruchtbringen vorbereitet, auch hie und da mit eignen Zusätzen vermehrt zu haben. Gott, sagt er mit Plato und dessen Nachfolgern, kann nicht des Uebels Urheber, als wirkende Ursache, seyn, weil es Widerspruch enthält, höchst vollkommen, und Hervorbringer des Uebels zu seyn. Wie Feuer nicht kalt machen kann, nach Dionys dem Areopagiten; so kann das wesentliche Gute kein Uebel wirken. Das Uebel kann vielmehr, nach Proklus Bemerkung, nur von dem entstehen, was nicht vollkommen gut ist: denn dies, es sey nun durch natürliche Verkehrtheit, oder durch selbsterwählte Verderbtheit, kann sich vom Guten abwenden, zu welchem es von Natur bestimmt ist, und so des Uebels Ursache werden. Daher haben die denkenden Wesen das Vermögen vom Guten sich abzukehren, nicht von der ersten Ursache, sondern von sich, in so fern sie aus Nichts sind, und das Uebel in Privation gleichfalls besteht. Was die Strafe anlangt, so ist sie allerdings etwas reelles im Strafenden; sie wird aber durch die Gerechtigkeit nothwendig gemacht, und ist mithin des höchsten Wesens Vollkommenheiten gemäß 1). Der allgemeine Schluß zeigt vortreflich, daß Gott das Uebel nicht wirken kann, und ist der einzige a priori hier brauchbare, nur hätte er mehrerer Entwickelung zur Demonstration bedurft. Auch das metaphysische Uebel wird hierdurch vortreflich,

1) Albert. Magn. Opp. T. XVII. p. 146.

treflich, und auf die einzigmögliche Art gerechtfertigt, welches Albert, durch Zusammenstellung der Gedanken mehrerer, in grösseres Licht gesetzt hat. Allein die Gründe gehen auf nichts mehr, denn Möglichkeit des vorhandenen Uebels; das metaphysische Uebel setzt bloße Eingeschränktheit und Unvollkommenheit, aus welchen böse Handlungen entstehen können, aber nicht nothwendig und unverhinderlich entstehen. Hier erheben sich sogleich neue Schwierigkeiten, wenn man frägt, warum hinderte Gott nicht die wirkliche Abweichung vom Guten? Konnte er einige Wesen in ursprünglicher Unschuld erhalten, warum erhielt er darin nicht alle? Auch erklärt diese Betrachtung das physische Uebel nicht.

Auf beyde diese Schwierigkeiten scheint der Satz gerichtet, daß diese Welt ohne alles Uebel schlechter seyn würde, also dessen Zulassung Gottes höchsten Vollkommenheiten gemäß ist. Diesem Satze das Widersinnige zu benehmen, macht Albert folgende ihm eigne Unterscheidung, ohne Uebel würde die Welt einen höhern Grad von Vollkommenheit haben, und dem vollkommensten Wesen ähnlicher seyn; sie würde aber nicht so viel besondre Vollkommenheiten besitzen. Er wollte hier unter intensiver und extensiver Vollkommenheit, einen Unterschied machen, wußte aber den nicht genau anzugeben, und brachte dadurch Dunkelheit in seine Behauptung. Die intensive Vollkommenheit der Welt hat gewonnen, weil durch das Uebel das Gute mehr hervorleuchtet, weil es mehr geprüft und bewährt wird, wie die Tugend durch Leiden, weil es mehr geübt wird, wie der Eifer der Rechtgläubigen durch die Angriffe der Ketzer; weil endlich ohne das Uebel keine Aus-

übung

übung der Gerechtigkeit bey Gott statt fände 1). Hieraus erhellt zwar, daß das Uebel seinen Nutzen gewährt, aber nicht, daß es dem Ganzen vortheilhafter ist, und dessen Vollkommenheit erhöht.

Diesem Mangel glaubte man abzuhelfen, indem man behauptete, die Welt, und einzelne Wesen in ihr, können nicht besser seyn, als sie wirklich sind. Ein Satz wie dieser spannt die ganze Aufmerksamkeit, durch ihn allein, wenn er unumstößlich erwiesen wird, wäre die ganze beschwerliche Streitigkeit auf einmal entschieden, und die Gottheit auf das vollkommenste gerechtfertigt. In Rücksicht auf Gott, fährt Albert fort, kann die Welt nicht besser seyn, sonst würde ihre endliche Vollkommenheit seiner unendlichen Macht gleich kommen, welches ungereimt ist. Auch nicht in Rücksicht auf ihr eignes Wesen, als welches keine höhere Vollkommenheit zuläßt. Gott kann daher vermöge seiner Allmacht zwar jedes einzelne Wesen besser machen, als es ist, aber nicht in Rücksicht auf die Creatur selbst 2). Mit dieser Subtilität insgesammt, ist der Hauptsache kein Vortheil zugewachsen, weil noch immer nicht im klaren ist, daß diese Welt ihrem Wesen nach nicht hätte vollkommener seyn können. Wo aus dem Nichts alles hervorgegangen ist, und wo Gottes Macht auch das Widersprechende darstellen kann: wie kann da die Unmöglichkeit besser zu seyn, sich in den Gegenständen befinden? Bey diesen Antworten sahe Albert zu sehr auf die Alten zurück, welche eine Ewigkeit der Materie behaupteten, und so freylich eine Einschränkung des Vermögens Vollkommenheit anzunehmen, mit Grund anerkennen konnten. Eine Lösung der

1) Albert. Magn. Opp. T. XVII. p. 157. 2) Ibid. p. 446.

der Schwierigkeiten liegt freylich auf diesem Wege, und Albert hat mit diesen Betrachtungen hierauf mehr hingewiesen.

Gott schafft also, aber wie schafft er? Durch Ausfluß, erwiedert Albert, und erklärt dies von den Vorgängern unbestimmt gelassene Wort so: nur das fließt aus einem andern, was mit ihm einerley Wesens, oder gleicher Form ist; wie der Bach und sein Quell. Aus sich fließen lassen, heißt daher, etwas gleichnahmiges hervorbringen (vniuoce causare). Aus der Ursache fließt eine einfache Form, wie wir sagen daß die Form des Kunstwerks aus der Kunst fließe; mithin ist ausfließen nicht einerley mit verursacht werden, sondern enger. Auch ist, etwas aus sich fließen lassen, nicht als Element es darstellen, so daß das ausfliessende, Element des verursachten werde: denn das aus Elementen bestehende ist aus mehreren zusammengesetzt, die dessen Form ausmachen; das Ausfließen hingegen erkennt keine solche Zusammensetzung. Die ältern Peripatetiker haben es ein Hervorgehen (processionem) genannt, weil das Princip ohne seine Verminderung aus sich eine Form hervortreten läßt, wie aus dem Lichte ein Strahl tritt, welcher das mit gleichem Lichte bedeckt, auf welches er fällt 1). Dies ausfließende aus Gott, ist ein intelligibles Licht des allgemein würkenden Verstandes (intellectus agentis), dessen Abbildung das Körperliche ist. Die einschränkende Differenz hält es auf, wie den Fluß sein Ufer, woraus sich denn die verschiedenen Grade des Ausfliessens leicht ergeben 2). Der Unterschied des zweyten Wesens vom ersten besteht darin, daß sein Daseyn und dessen Subjekt nicht

1) Albert Magn. Opp. T. V. p. 552. 2) Ibid. p. 555.

nicht eins und dasselbe ist; und dies ist der leidende Verstand, als welcher nicht durch sein Wesen Verstand ist, und von einem andern das Denkvermögen empfängt 1). Albert verfolgt die Stufen der Wesen noch ein wenig weiter; jedoch mit solcher Dunkelheit, daß ich mich unfähig fühle ihm nachzugehen. Genug, man sieht hieraus, daß dies kein anderes denn das Alexandrinische Emanationsgebäude ist.

Dessen wesentlicher Charakter sich denn hierdurch genauer als nach den bildlichen Ausdrücken der älteren bestimmen läßt. Aus Gott fließen die Formen, und diese Formen sind geistiger Natur, dabey zugleich besondere Wesen, Kräfte und Realitäten, so daß die Materie, als solche, für nichts gerechnet werden kann. Die Formen also sind die wahren Dinge, und substantieller Natur, weil nach Aristoteles, den Albert sehr oft anführt, die Principien des Denkens und Seyns einerley sind, das ist, weil die Verstandesbegriffe der Dinge wahres Wesen, auch außer den Gedanken ausmachen. Diese Begriffe, Formen, Realitäten nun, sind wesentlich in Gott, mithin besteht der Emanation Wesen darin, daß was vorher Realität im göttlichen Verstande war, durch Hervorgehung aus ihm, Realität an sich wird; wie die Form der Praxitelischen Venus, sobald der Künstler sie dem Marmor eingedrückt hat. Diesemnach werden die Substanzen nicht eigentlich erschaffen, und aus Nichts hervorgebracht, sie existieren schon vorher, und befinden sich von aller Ewigkeit her im göttlichen Verstande. Das ist nun im Grunde eben so viel, als wenn der Stoiker, oder Heraklit, alle Wesen aus seiner Gott-

1) Ibid. p. 556.

Gottheit, dem Feuer, als Mischung aller Substanzen hervorziehen; nur daß hier die Dinge alle materiell, dort alle geistig gemacht werden. Sonach ist dies System nichts anders als Verfeinerung des uralten materiellen Pantheismus.

Vielleicht fühlte Albert etwas davon, denn er bemüht sich, diesen Ausfluß zur Schöpfung zu erheben; was etwas hervorbringt, ohne eine Mitursache zu haben, schafft, weil es einzig und allein das Daseyn ertheilt 1). Er vergaß hiebey, daß die Formen und Realitäten im göttlichen Verstande schon vorher vorhanden, mit ihm gleich ewig, also nicht von ihm hervorgebracht sind.

Ueber Gottes Allgegenwart denkt Albert vollkommen Alexandrinisch, welches, weil es auf einige dunkle Stellen des Systems neues Licht wirft, hier nicht darf übergangen werden. Es giebt ein dreyfaches Allgemeines; was vielen an Zahl zukommt, das ist die Gattung; was vielen Gattungen zukommt, das ist das Geschlecht, und was vielen Geschlechtern zukommt, das ist das Princip. Jedes von diesen ist überall und stets, weil es eben darum, daß es vielen zukommt, nicht auf hier und jezt eingeschränkt, sondern gegen jede Zeit, wie gegen jeden Ort gleichgültig ist. Nun aber kommt Gott alle Vollkommenheit zu; also auch die Art des Daseyns vom Allgemeinen 2). In so fern daher Gott allen Wesen Daseyn giebt, ist er allen gegenwärtig, und in allen 3), ohne deshalb in jedem Orte zu seyn, weil, was im Orte ist, durch diesen gemessen wird, mithin Ausdehnung und Theile hat 4). Dieser Vorstellung gemäß

1) Albert. Magn. Opp. T. V. p. 574. 2) Ibid. T. XVII. p. 398. tractat. XVIII. quaest. 17. 3) Albert. Opp. T. XVII. p. 409. 4) Ibid. p. 410.

gemäß ist Gottes Allgegenwart nichts anders als die Gegenwart des Allgemeinen in jedem Individuellen, das heißt keine substantielle, äusserlich anschaubare, sondern eine blos abstrakte, durch den Verstand denkbare Gegenwart.

Das einseitige dieser Erklärung ward schon damals empfunden, und deshalb eingewandt, es sey doch besser etwas hervorbringen, was durch sich selbst fortdauern könne, und eines steten unterstützenden Einflusses nicht bedürfe; zudem folge aus solchen Gründen, daß Gott alles, die Creatur nichts würkt; worauf Albert schwach genug erwiedert, bey Dingen die nicht erschaffen sind, treffe das erste wol zu, nicht aber bey den erschaffenen: denn weil Gott sich keines andern Wesens zur Schöpfung bedient: so kann er auch keins zum Erhalten gebrauchen, sondern muß alles unmittelbar erhalten. Ein solches Mittelwesen würde wieder einer Erhaltung bedürfen, mithin würde dies ohne Aufhören fortgehen. Es soll ja aber auch kein Mittel da seyn, wenn den Dingen Kraft gegeben wird, durch sich zu bestehen. Das andre, meynt Albert, folgt nicht, weil die natürlichen Ursachen zur Einschränkung und nähern Bestimmung des göttlichen Einflusses dienen 1). Sie wirken also doch nur negativ, allenfalls wie Canäle und Leiter; heißt das auch würken?

Wie sehr es an gereinigten Begriffen vom Orte noch gebrach, lehrt die Untersuchung über die Frage, wie Geister sich im Orte befinden? Im Orte seyn, antwortet Albert, hat mehr denn eine Bedeutung; einiges ist an sich, anderes durch Folge (per consequens); noch anderes zufällig

1) Albert. Magn. Summa Theol. p. 1. tract. XVIII. quaest. 70. membr. 1.

fällig (per accidens) im Orte. An sich ist im Orte, was sich nach den Gesetzen des Orts richtet, und dies auf zwiefache Art. Den Ort nimmt man als mathematische Quantität, und als Princip des beweglichen Körpers; im ersten Falle ist des Ortes und des in ihm sich aufhaltenden Ausdehnung dieselbe, und dann ist Gesetz, daß des Ortes, und des in ihm befindlichen Dinges Theile, gemeinsame Gränze haben. Innerhalb ist diese Gränze der Mittelpunkt des Ortes, und des ihn einnehmenden Dinges; außerhalb, die innere Oberfläche des Umgebenden, und den im Orte eingeschlossenen Körper überall berührenden Körpers. So fern der Ort physisches Princip des beweglichen Körpers ist, ist an sich im Orte, was nach den Gesetzen des physischen Ortes sich richtet. Diese sind, daß er die Kraft hat zu umschließen, zu begränzen, zu enthalten und zu erhalten. In diesem Sinne ist der eigenthümliche Ort eines physischen Körpers der, worin er erzeugt und erhalten wird, derjenige von welchem sein Daseyn abhängt. Durch Folge ist im Orte, wem etwas wesentlich zukommt, woraus das Befinden im Orte folgt; wie alles was von Natur begränzt ist, und sich dadurch in Schranken befindet, außer welchen von seinem Wesen und seiner Substanz nichts ist: dergleichen Schranken sind die durch die Definition gesetzten Gränzen. Woraus folgt, daß alles Erschaffene, Geist sowol als Körper, im Orte ist. Zufällig ist im Orte, was durch einige Thätigkeit, die sich im Orte zeigt, sich darin befindet; auf diese Weise ist auch Gott, durch manche seiner Wirkungen, im Orte 1). Welch ein Gemisch von ganz heterogenen, durch entfernte Aehnlichkeit nur sich nähernden, im Grunde dennoch des Orts Begriff nicht aufklärenden Ideen!

Nun

1) Albert. Magn. Opp. T. XVII. p. 411.

Nun wird es ihm leicht von eines reinen Geistes Daseyn im Orte, folgendes zu lehren: Er ist im Orte, und füllt einen Ort, sofern sein Wesen eingeschränkt ist, und zwar füllt er ihn so, daß mehrere im selben Orte zugleich nicht seyn können: nicht wegen Ausfüllung des Ortes durch Ausdehnung, sondern wegen entstehender Verwirrung der Operationen. Nur dem Unerschaffenen kommt zu, so im Orte zu seyn, daß seine Operationen von den Operationen dessen, worin er ist, verschieden bleiben 1). Mit dem allen wissen wir mehr nicht, als was wir sonst auch wußten, daß ein erschaffener Geist endlich ist, und durch Ausdehnung seinen Ort nicht ausfüllt; ob er seinem Wesen nach mehreren andern nicht gestatte im selben Orte zu seyn, wissen wir noch nicht. Vermischung der Operationen ist kein Hinderniß, das absolute Unmöglichkeit zur Folge hat, können doch Körper gemischt werden, und ihre Kräfte; warum nicht auch Geister? Hier beruht alles darauf, ob die reinen Geister durchdringlich sind, oder undurchdringlich?

Eilftes Hauptstück.

Bonaventura.

Mit Albert dem Großen zeichnete sich der, nur etwas über ein Jahrzehend später geborne Bonaventura, als Theolog und Philosoph, jedoch von einer andern Seite, vorzüglich aus; und beyde Männer gaben der Weltweisheit

1) Albert. Magn. Opp. T. XVII. p. 413.

heit mit vereinten Kräften, neuen Schwung, und allgemeinere Verbreitung. Bonaventura, mit eigentlichem Namen Johann von Fidanza genannt, stammte aus einem edlen Geschlechte zu Bagnarea im Florentinischen Gebiete, und ward 1221 gebohren. Ihn befiel in früher Jugend eine schwere Krankheit, wegen welcher seine Mutter das Gelübde that, ihn in den Franciscanerorden treten zu lassen, wofern er genesen würde; in seinem 22sten Jahre ward er daher dem Mönchsstande feyerlich übergeben. Dieser Bestimmung halber, hatte vermuthlich die fromme Mutter von früh an, ihres geliebten Sohnes Herz zu mönchischen und ascetischen Gefühlen gebildet, und mit entzückenden Bildern der hohen Beschaulichkeit seine Phantasie angefüllt; weshalb er mit ausgezeichnetem Eifer, und hervorstechendem Andachtsfeuer, sein Ordenskleid anlegte. Daraus begreift sich sein überwiegender Hang zur mystischen Theologie und Philosophie, als deren erster Vertheidiger unter den eigentlichen Scholastikern Bonaventura ist.

Der neue Ordensbruder widmete sich der Theologie, und der damit innigst verknüpften Philosophie ausschließend; und weil zur selben Zeit Paris dieser Wissenschaften berühmtester Sitz war, gieng er auf die dasige Universität, die dort glänzenden Männer zu hören. Wer sein Lehrer war, ist im Ungewissen, die Schriftsteller nennen Alexander aus Hales, aus bloßer Sage sonder Zweifel, und weil dieser damals am weitesten berühmt war: denn die Zeitrechnung widerspricht dem Vorgeben; weil Bonaventura vor 1245 schwerlich nach Paris gehen konnte, indem er nach Eintretung in den Orden (1243) die ersten Anfangsgründe der Wissenschaften noch erlernte. In eben diesem Jahre aber starb Alexander.

In beyden Wissenschaften erstieg Bonaventura in kurzem die Höhe, daß er die obersten akademischen Würden annehmen, und darnach als Lehrer auftreten konnte. Gelehrsamkeit so wol als exemplarisches Leben, hoben ihn noch im 34ten Jahre zur Würde eines Generals in seinem Orden empor. Im Lehren und Schreiben, war er, neben den Ordensarbeiten und den Verrichtungen auf der Lyonischen Kirchenversammlung, unermüdet; starb aber schon im 53 Jahre seines Alters (1274), allem Ansehen nach, wegen zu grosser Strenge in der Lebensweise. Welche Strenge von der andern Seite ihm die Ehre zuwege brachte, als Wunderthäter ausgeschrieen, und unter die Zahl der Heiligen aufgenommen zu werden 1).

An Gelehrsamkeit, und weitem Umfang der Kenntniße, steht er Albert dem großen sehr nach; er hatte die Araber gar nicht, von den Griechen nur Aristoteles, und von den christlichen Schriftstellern ausser Augustin, Anselm aus Canterbury, und Hugo von St. Victor, sehr wenige gelesen. An Scharfsinn gleicht er diesem berühmten Zeitgenoßen, dem er dagegen an Tiefe der Kenntniße wiederum nachsteht, weil ihm an philosophischer Einsicht wenig lag, auf Beschaulichkeit und Ekstase alles hinausgieng. Eben daher hat er auch die Philosophie nicht so sehr bereichert, wol aber den Mystikern der folgenden Zeiten grosse Unterstützung gegeben.

Welche Gestalt dieser Mysticismus bey ihm annahm, ist der Mühe werth, ein wenig näher zu untersuchen. Alle

1) Bruck. hist. Crit. phil. T. III. p. 808. sq.

Alle Wissenschaften beziehen sich auf die Theologie, und zwar die geoffenbarte; in wie fern, bestimmt Bonaventura nicht genau, und macht dadurch, daß er mit grosser Zurüstung weit mehr zu sagen scheint, als er würklich sagt. Alle Erleuchtung nemlich ist vierfach, die äussere, enthaltend die mechanischen Künste; die untere, enthaltend die Kenntniße aus den Sinnen; die innere, enthaltend die philosophischen Lehren, und die obere, enthaltend die Lehren der heiligen Schrift. Die erste erleuchtet uns in Ansehung der künstlichen, die andere in Ansehung der natürlichen Formen, die dritte in Ansehung der intellektuellen, und die vierte in Ansehung der seeligmachenden Wahrheit. Sie alle entspringen aus einer Lichtquelle, dem Vater alles Lichts, und beziehen sich alle auf Erkenntniß der heiligen Schrift. Die sinnliche; weil das Medium aller Sensation eine Aehnlichkeit ist, eine species sensibilis nemlich, die vom Gegenstande ausgeht, und mit dem Organ und dem Empfindungsvermögen sich vereint. Eben hiedurch erkennt man, daß aus dem ewigen Verstande sein Bild geflossen ist, welches sich, als die Zeit kam, mit dem Fleische vereinigte, und unsere Seelen zu Gott wieder führen wird. Weil ferner bey allen Empfindungen jeder Sinn an dem ihm eignen Gegenstande sich ausläßt, und das schädliche flieht: so lebt der Sinn des Herzens nicht, wenn er sich nicht am Wahren übt, gegen die Nachläßigkeit; das schädliche flieht, gegen die ausschweifende Begierden; sich nichts fremdes zueignet, gegen den Stolz. Aus diesen drey Lastern nemlich kommt alle Lebensunordnung, und folglich ersieht man hieraus auch die rechte Lebensordnung der Schrift. Wie endlich jeder Sinn den ihm angenehmsten Gegenstand sucht mit Verlangen, findet mit Freuden,

den, und widerhohlt ohne Eckel: so muß der Sinn des Herzens das schöne, anständige, wohlriechende, süße, suchen mit Verlangen, finden mit Freuden, und wiederhohlen ohne Aufhören.

An den mechanischen Künsten erhellt eben dies leicht; bey Hervorbringung von Kunstsachen nemlich, können wir die Zeugung des Wortes und dessen Fleischwerdung, die Lebensordnung und Vereinigung Gottes mit der Seele, sehr bald auffinden. Jedes Kunstwerk entsteht mittelst der Form oder Aehnlichkeit, welcher der Künstler es möglichst gleich zu machen sucht. Könnte er ein Werk hervorbringen, das ihn erkennte und lobte, er würde es darstellen; und erkennte dies seinen Werkmeister, so müßte das durch die Aehnlichkeit bewirkt werden, das ist, durch die Form, nach welcher es von ihm hervorgebracht ist. Könnte es aber seine Augen nicht über sich empor heben: denn müste diese Form zu ihm sich herablassen. Hieraus erkennt man, daß vom obersten Werkmeister kein Geschöpf anders, denn durch das ewige Wort hervorgebracht ist, in welchem er alles geordnet, und durch welches er alles geschaffen hat. Auch erkennt man, daß so bald das vernünftige Geschöpf durch die Sünde in seinem Verstande verdunkelt ward, es am schicklichsten war, daß alles unsichtbare sichtbar würde, und Fleisch annähme, um uns zurück zum Vater zu führen. Die Lebensordnung erhellt so: jeder Künstler hat zur Absicht, ein schönes, dauerhaftes, und nützliches Werk zu verfertigen, und hat das Werk diese Eigenschaften, denn ist es lieb und angenehm. Eben so müssen in der Lebensordnung die drey Stücke wissen, wollen, und unablässlich wirken, mit einander verbunden

den seyn; ersteres macht sie schön, das andere nützlich, und das dritte dauerhaft: das erste geht die Vernunft, das zweyte das Begehrungsvermögen, das dritte die Affekten an. Gottes und der Seele Vereinigung findet man endlich im Nutzen des Kunstwerks; denn jeder Künstler arbeitet, entweder daß sein Werk gelobt werde oder daß er sich daran ergötze, oder daß er dadurch etwas gewinne. Vermöge der drey Gegenstände aller Begierde, des anständigen, (honesti) des nützlichen, und ergötzenden. Eben dieser drey Stücke halber hat Gott die vernünftige Seele geschaffen, daß sie ihn lobte, ihm diente, und an ihm sich ergözte. Dies alles geschieht durch die Liebe, wer darin bleibt, bleibt in Gott, und Gott in ihm: woraus also eine wundersame Vereinigung, und in der Vereinigung, ein wundersames Ergötzen entspringt 1).

Nun hoffe ich, hat man des unzusammenhängenden, übel verdauten, und auf lauter unbestimmten Begriffen ruhenden Geredes schon genug, um mir, der ich des ferneren Uebertragens von Herzen satt bin, die noch rückständige Ausführung in Absicht auf die Philosophie zu erlassen. Auch hiedurch bestätigt sich, daß Mystick schlechte Denker entweder voraussezt, oder macht, indem sie von kalter und strenger Betrachtung der Begriffe, auf Aehnlichkeiten und Bilder den Geist lenkt, und dadurch den Verstand mit Gaukeleyen umnebelt. Noch mehr erhellt dies aus Bonaventuras Reise der Seele zu Gott (Itinerarium mentis in Deum) wo die verschiedenen Poststationen genau bezeichnet, und die Arten von einer

1) Bonaventurae Opuscula. T. I. fol. 66. Argentinae 1495.

einer zur andern zu gelangen, sorgfältigst beschrieben werden.

Der Alexandrinische Mysticismus demnach, wenn gleich von Augustin und andern von den gefährlichsten Auswüchsen gereinigt, hatte dennoch durch den angeblichen Areopagiten, stets Anhänger und Erneuerer; zum offenbahren Beweise, daß diese Zeiten nicht so kalt und abstrakt, noch von Schwärmereyen so frey waren, als man gemeinhin zu glauben geneigt ist. Sie waren vielmehr davon im höheren Maaße angesteckt, als die unsrigen, und musten aus manchen Gründen es seyn. Die Stifter aller Mönchsorden hatten Erscheinungen, und die Lebensweise fast aller Orden geht auf Erscheinungen; in Klöstern musten Grillen, wie diese, ungemein Platz greifen. Man nehme dazu den Hang damaliger Zeiten, und der katholischen Religion ins besondere, zu Wunderwerken: so wird man die Gewalt der Mystick leicht begreifen.

Glückseligkeit, fährt Bonaventura fort, ist Genuß des höchsten Gutes; dies aber, da es über uns ist: so kann Niemand glückselig werden, er steige denn über sich selbst hinauf, nicht im Körper, sondern im Geist und Herzen. Die ganze Welt ist eine Leiter, worauf man zu Gott gelangt, enthält Spuren und Aehnlichkeiten von ihm. Da nun die Dinge darin, entweder körperlich, oder geistig; vergänglich oder ewig; theils ausser uns, theils in uns sind; und wir durch sie zum ersten Princip gelangen, welches das geistigste, und über uns am meisten erhaben ist: so müssen wir in unsern Geist eindringen durch das körperliche, vergängliche, und ausser uns befindliche. Dies heißt auf den Weg Gottes gebracht wer=

werden. Wir müßen in unsern Geist tief eindringen, als welcher Gottes unvergängliches Bild und in uns ist: dies heißt zur Wahrheit Gottes fortschreiten. Wir müssen endlich zu dem ewigen, geistigen über uns erhabenen hinübergehen, indem wir das erste Princip anschauen; dies heißt in Gottes Erkenntniß und Verehrung sich freuen. Dies sind die drey Hauptstuffen auf dieser Leiter.

Jede von ihnen verdoppelt sich wieder, indem man Gott als das Alpha und Omega betrachtet, ihn durch den Spiegel, oder im Spiegel sieht; woraus also sechs Stuffen erwachsen. Ihnen entsprechen sechs Seelenvermögen: Empfindung, Einbildungskraft, Vernunft, Verstand, das höchste des Geistes, und die Synderesis; das heißt, was man in spätern Zeiten Gewissen benahmt hat, ein den Lastern sich widersetzendes Seelenvermögen. So erhellt nun gleich, nicht blos die Willkürlichkeit, sondern auch die durchgängige Unrichtigkeit dieser Eintheilung; indem unter der Vernunft schon das leztere begriffen ist. Den Grund, warum die drey Stuffen verdoppelt werden, ersieht man aus Bonaventuras Worten nicht, und ich zweifle sehr, ob er selbst, ausser dem Wortgeklingel einen vor Augen hatte.

Durch die äusere Körperwelt können wir zur Erkenntniß Gottes gelangen, da dessen Macht, Weisheit und Güte an den Geschöpfen sichtbar sind. Betrachtet man die Dinge an sich: so erblickt man darin Gewicht, Zahl und Maaß; Gewicht in Ansehung des Platzes, nach welchem sie in der Welt streben; Zahl, in Ansehung des Unterschiedes der Wahrheit; Maaß, in Ansehung ihrer Begränzung. Daraus nimmt man an ihnen eine gewisse Schönheit, und Ordnung ab, wie auch Sub-

stanz,

stanz, Kraft, und Wirksamkeit, in welchen man des Schöpfers unermeßliche Macht, Weißheit, und Güte erblickt. Die Vernunft ferner wird an ihnen noch folgendes gewahr: einige Dinge existieren blos, andere existieren, und leben; noch andere existieren, leben und unterscheiden; die ersten sind die geringsten, die lezten die vorzüglichsten. Ferner sind einige Dinge nur körperlich, andre theils körperlich, theils geistig; noch andre blos geistig; welche leztere edler und vorzüglicher sind, denn die ersteren. Weiter sind einige vergänglich, andre veränderlich und unvergänglich, wie die Himmelskörper; mithin müssen noch andre unveränderlich seyn, und unvergänglich, wie die überhimmlischen Wesen. Von da erhebt der Geist sich zur Betrachtung von Gottes Macht, Weisheit, und Güte, da Gott ist, lebt, denkt, rein geistig, unvergänglich, und unveränderlich ist 1).

So weit die unterste Stuffe. Sie ist, wie der erste Anblick lehrt, mehr nicht als eine Verwandlung der für Gottes Daseyn sonst gebrauchten förmlichen Schlüße, in gleichsam unmittelbare Bemerkungen, und selbsteinleuchtende Sätze. Wodurch denn zwar die Sache ein geheimnißvolleres und unmittelbar anschauendes Ansehen gewinnt, zugleich aber auch alle Kraft in den Augen des Denkers verliehrt, und in übel zusammenhangendes Geschwätz ausartet. So ist es mit Bonaventuras ganzer Mystick beschaffen, und warum nicht auch mit aller Mystick unter der Sonne? Alle muß doch am Ende auf Menschenbegriffe sich gründen, die aus den gewöhnlichen Quellen einfacher Ideen geflossen sind.

Der

1) Bonaventurae Opuscul. T. II, f. 120. Itinerarium mentis in Deum cap. 1.

Der zweyte Grad lehrt dies noch einleuchtender. An den Geschöpfen finden wir nicht blos einige Spuren der Gottheit; wir können auch an ihnen die Gottheit selbst erkennen, in so fern sie, durch Macht und Gegenwart, wesentlich in ihnen sich befindet. Man merke also, daß diese Welt, Makrokosmus genannt, in unsrer Seele, genannt Mikrokosmus, durch die Thore der fünf Sinne eingeht, vermöge der Vorstellung, Ergötzung, und Beurtheilung der Sinnengegenstände. Denn in der Welt zeugen einige Dinge, andere werden gezeugt, noch andre regieren diese alle. Erstere sind die einfachen Körper, die vier Elemente nemlich und der Himmelskörper; aus den Elementen werden durch die vereinigende Kraft des Lichtes und der Gegensätze in den Elementen, alle Dinge erzeugt. Die andern sind die aus den Elementen zusammengesezten Körper, Mineralien, Thiere, Vegetabilien, nebst andern mehr. Die lezten sind die geistigen Substanzen, es sey nun daß sie mit der Materie fest verbunden, wie die Thierseelen, oder so an sie gebunden seyen, daß eine Trennung möglich ist, wie die Menschenseelen; oder endlich daß sie mit der Materie gar keine Verknüpfung haben, wie die himmlischen Geister, von uns Engel genannt, welchen zukommt, die Himmelskörper zu bewegen, und so die Welt, kraft des göttlichen Einflusses, zu regieren. Diese alle erkennen wir durch die Sinne; durchs Auge nemlich die leuchtenden Himmelskörper, durchs Gefühl die groben und irrdischen Körper; durch die drey übrigen Sinne die zwischen beyden in der Mitte stehenden; also nicht blos die zusamengesezten, sondern auch die Einfachen. Da wir aber nicht allein die besonderen Gegenstände der Sensationen, Licht, Schall, Geruch, Geschmack, und die vier

vier ersten Qualitäten des Gefühls, Wärme, Kälte, Feuchtigkeit und Trockenheit: sondern auch das gemeinsame empfindbare, Zahl, Grösse, Figur, Ruhe, und Bewegung; ja auch, daß alles bewegte von einem andern bewegt wird, und daß einige Wesen, die Thiere z. B. sich durch sich selbst bewegen, im Vorrathe unsrer Erkenntniße besitzen: so werden wir dadurch zur Wahrnehmung der geistigen Beweger geleitet. Diese Dinge alle kommen durch die Sinne in unsre Seele, nicht ihrem Wesen nach, sondern in ihren Bildern, welche zuerst im Medium, darnach im äusern Organ, denn im innern Organ, und von da endlich in der vorstellenden Kraft hervorgebracht werden. Auf diese Vorstellung folgt der angenehme Eindruck, wenn nemlich die Vorstellung von einer uns angemeßenen Sache bewirkt wird. Die Seele nemlich ergözt sich am Gegenstande, entweder wegen der Schönheit, wie beym Gesichte, oder wegen der Lieblichkeit, wie beym Geruche und Gehöre, oder wegen der Heilsamkeit, wie beym Geschmacke und Gefühle. Auch das Angenehme entspringt aus der Aehnlichkeit, so wie die Vorstellungen den Gegenständen gleichen. Denn Schönheit ist nichts als eine gewisse Lage der Theile, mit angenehmer Farbe, daß nemlich die Theile unter sich ein Verhältniß der Aehnlichkeit haben: Annehmlichkeit des Geruchs oder Schalls, ist nichts als ein Verhältniß des Gegenstandes zum Empfindungsvermögen, denn alles äuserste giebt unangenehme Eindrücke: Heilsamkeit ist Verhältniß zum Bedürfniß des empfindenden, daß dieß genau durch den Gegenstand gesättiget werde. Auf das Angenehme folgt die Beurtheilung, wo nicht blos entschieden wird, ob dies schwarz oder weiß, heilsam oder schädlich ist: sondern

dern auch warum es angenehm ist. Dieser Grund nun ist das Verhältniß, welches sich überall geich bleiben muß; folglich von Ort, Zeit, und Veränderung abstrahirt wird; und mithin geistig ist.

Diese Operationen nun enthalten die Anleitung zur Erkenntniß Gottes. So erkennen wir aus der Entstehung unsrer Vorstellungen, daß der Gottheit ewiges Licht, ein ihr gleich ewiges konsubstantielles Licht zeugt; und hierin kann man, wie in einem Spiegel, des Sohnes Zeugung erblicken. Aus dem Angenehmen ersehen wir, daß die erste Form höchst angenehm, heilsam, und schön seyn muß. Aus der Beurtheilung, daß, da diese nach unwandelbaren, ewigen Gesetzen geschehen muß, und nichts ewig ist, als was Gott, oder von Gott ist; Gott aller Dinge Grund nnd Richtschnur, wie auch Quell aller Wahrheit ist 1). Verwirrung in den Begriffen, und Mangel im Zusammenhang der Schlüsse, blicken auch hier überall hervor; unter vielem Pompe wird weiter nichts gelehrt, als was die Philosophen dadurch bezeichnen, daß sie sagen, man könne und müsse von den Eigenschaften der uns vorliegenden Dinge auf die des Schöpfers, unter gehöriger Vorsicht schließen.

Die Betrachtung unserer Seelenkräfte, ist zum Aufsteigen zu Gott die dritte Stuffe. Das Gedächtniß behält das vergangene, und schaut durch Vorhersehung in die Zukunft; es behält auch das Einfache, die Principien der Quantitäten, Punkte, Augenblick, Einheit; behält die ewigen und nothwendigen Grundsätze der Wissen-

1) Bonaventurae Opusc. T. II. f. 121. Itinerarium. c. 2.

senschaften. Durch ersteres gelangt es zur Kenntniß der Ewigkeit, deren gegenwärtiger untheilbarer Augenblick, über alles sich erstreckt; indem es das gegenwärtige, künftige, und vergangene, gleich gegenwärtig erhält. Durch das andere ergiebt sich, daß es von einem höheren Wesen, vermöge der einfachen, nicht aus den Sinnen entspringenden Formen, modificiert wird. Durch das dritte, daß ihm ein unveränderliches Licht leuchtet, als mittelst dessen es die unveränderlichen Wahrheiten erkennt. Aus den Gedächtnißverrichtungen folgt, daß die Seele Gottes Bild ist, dem Gott gegenwärtig ist, und welches ihn in sich enthält. Eben dies lehren auch des Verstandes Thätigkeiten, als die wesentlich auf Einsicht der Worte, Sätze, und Folgerungen sich beziehen. Worte kann der Verstand nicht verstehen ohne Definition: Definition kann nicht statt haben, ohne Auflösung in die allgemeinsten Begriffe: also muß man das Ens, und mit ihm seine wesentlichen Bestimmungen, Einheit, Wahrheit, und Güte kennen. Weil aber das Ens, als vollständig und unvollständig, vollkommen und unvollkommen, würklich und möglich, und das negative nur durch das positive gedacht werden kann: so ist unser Verstand keiner vollkommnen Kenntniß irgend eines erschaffenen Dinges fähig, wofern ihn nicht der Begriff des reinsten, würklichsten, und vollkommensten Wesens unterstützt. Wie wäre möglich irgend etwas als mangelhaft, ohne den Begriff des mangelfreyen zu erkennen? Der Verstand also enthält den Begriff des obersten Wesens.

Welches auch daher sich ergiebt, daß der Verstand von keiner Wahrheit fest überzeugt seyn, das ist, keine als unveränderlich erkennen kann, wofern er nicht durch ein

ein anderes unveränderliches Licht, weil er selbst veränderlich ist, erleuchtet wird; daß ferner er keine nothwendige Folgerung ziehen kann, ohne Hülfe eben dieses Lichtes. Ein Mensch mag existieren, oder nicht, es folgt dennoch allemal: wenn ein Mensch läuft: so bewegt er sich. Dies kommt nicht vom Daseyn der Sache in der Materie, denn die ist zufällig, mithin könnte denn auch die Folge zufällig seyn; noch von ihrem Daseyn in der Seele: denn so wäre es bloße Erdichtung, nicht nothwendige Wahrheit. Demnach kann man in sich, und durch sich die ewige Wahrheit, das ist Gott, anschauen.

Endlich ergiebt sich dies aus unserm Vermögen zu erwählen, und dessen drey Stücken, der Ueberlegung, Beurtheilung, und dem Verlangen. In der ersten wird nach dem Besten gefragt; dies aber ist nicht zu bestimmen, wenn man nicht etwas, welches dem Besten nahe kommt, oder das Beste selbst kennt; woraus folgt, daß jedem überlegenden eine Kenntniß des höchsten Gutes, welches Gott selbst ist, beywohnt. Die Beurtheilung geschieht nach einer Regel, und Niemand gebraucht eine, von deren Richtigkeit er nicht überzeugt ist. Diese Regel selbst kann der Verstand nicht weiter beurtheilen, denn er urtheilt nur nach ihr; auch müßte das sonst ohne Ende fortgehen. Woraus sich hervorwindet, daß diese erhabener ist, denn unser Verstaud; nun aber ist nichts über ihn als Gott. Das Verlangen endlich geht auf das am meisten reizende, das ist, das am meisten geliebte, und glücklich machende. Glücklich aber wird nichts als durch das höchste Gut, oder was sich auf dies bezieht, oder endlich dessen Bild trägt. So also leitet der Verstand auf Wahrheit, das Gedächtniß auf

Ewig=

Ewigkeit, der Wille auf das höchste Gut. Eben diese Vermögen führen auch auf die Dreyeinigkeit 1), von welcher Ausführung man hoffentlich Proben genug gesehen hat, um sie fürs künftige mir zu erlassen.

Von der Entstehung des Begriffes der Ewigkeit, ist allerdings hier ein scharfsinniger Wink gegeben, und über unsre Erkenntniß des Unvollkommenen durch das absolut Vollkommene, sind feine Schlüsse angebracht. Schade nur, daß ein wenig mehr in die Vordersätze gelegt wird, als die Erfahrung erlaubt. Das Unvollkommene erkennen wir freylich durch das vollkommene, das schlechte, durch das bessere; aber darum nicht alles unvollkommene, durch das absolut vollkommene, und alles geringere durch das oberste Beste; sondern nur jedes geringere durch sein zunächst höheres bekanntes. Also folgt nicht, daß bey jedem solchen Urtheile der Begriff des absolut vollkommnen zum Grunde liegt. Auch wird hier gegen die Erfahrung angenommen, daß jedesmal in solcher Beurtheilung, Wesen gegen Wesen gehalten werden muß. Kenne ich gleich kein unveränderliches Wesen: so kann ich dennoch urtheilen, daß Wachs veränderlich ist, wenn ich es gegen etwas nicht so veränderliches halte, das ist, gegen etwas welches sich nicht verändert, während das Wachs andere Gestalten annimmt. Und so kann ich zum Begriff des unveränderlichen gelangen, ohne ein Wesen zu kennen, dem Unveränderlichkeit zukommt. Gleichermaßen kann man auch aus Zusammensetzung einzelner Vollkommenheiten, sich ein Wesen denken, vollkommner, denn jedes gegebene, ohne darum den Begriff

1) Bonaventurae Opus. T. II. fol, 123. c, 3.

griff des vollkommnesten schon zu besitzen. Man weiß daß diese Schlüsse von Mallebranche hernach sind erneuert worden.

Der vierte Grad besteht darin, daß wir Gott auch an uns selbst erblicken sollen, und dadurch zwar, daß wir vermöge des Glaubens, der Liebe, und der Zuversicht zu unserm Mittler, uns reinigen und erleuchten. Dies, als in die Offenbahrung einschlagend, übergehe ich, um desto geschwinder bey der folgenden Stuffe wieder auf das Gebiet der Philosophie zu gelangen. Diese nennt Bonaventura das Licht über uns, und sie besteht in der Betrachtung des Seyns, oder der Existenz. Sie, ganz rein und abgesondert betrachtet, schließt alles Nichtseyn, und mit ihm alle Möglichkeit nicht zu seyn gänzlich aus; sie ist nothwendiges Daseyn. Wie das Nichts, vom Seyn nichts in sich enthält: so das Seyn nichts vom Nichtseyn, und seinen Eigenschaften; mithin auch kein Vermögen, (potentiam) sondern bloße Wirklichkeit (actum). Dies Seyn wird zu allererst gedacht, denn alles wird entweder als nichts, oder als etwas mögliches, oder als etwas würkliches vorgestellt. Nun aber kann das Nichts nicht anders denn durch Etwas, und das mögliche nicht anders, denn durch das würkliche gedacht werden; mithin ist das Seyn der allererste Begriff, und zwar das reinste Seyn, weil nur das wirkliche dem möglichen Denkbarkeit giebt. Solch ein Daseyn ist das göttliche.

Neuheit und Subtilität sind auch hier unverkennbar; jedoch ist zu bedauern, daß auch hier einiges wesentliche ist übersehen worden. Der Begriff vom Daseyn geht allerdings vor dem der Möglichkeit und Nichtexistenz her

her; daraus aber ist nicht die Folge, dieses Daseyn müsse durchaus rein, vollkommen, und ohne Einschränkung gedacht werden; sondern nur, daß in diesem Begriffe, jene nicht vorkommen dürfen. Denkt man sich etwas als würklich, denn kann man es nicht zugleich als nur noch möglich sich vorstellen; aber man kann doch in ihm die Möglichkeit noch denken, in so fern es noch vorstellbar bleibt, daß es etwas anders werde. Jenes ganz vollkommene Daseyn ist daher nicht nothwendig der Begriff, welcher vor allen übrigen aufgehen, und sie alle ausschließen muß; umgekehrt wird dieser ganz reine Begriff erst durch Vergleichung mit jenen, geläutert und erhoben. Dadurch nemlich, daß wir Dinge kennen, die zugleich etwas sind, und etwas anders seyn können, daß wir diese mit denen vergleichen, die nichts seyn können, als was sie sind, lernen wir ein Seyn kennen, das von allem Vermögen befreyt ist. Auch schließt das Seyn an sich, die Unmöglichkeit des Nichtseyns in verschiedener Zeit, das ist, das nothwendige Daseyn nicht in sich.

Aus diesem willkührlich angenommenen Begriffe folgert Bonaventura mit leichter Mühe Gottes übrige Eigenschaften, welche Ableitung auch deshalb merkwürdig ist, weil sie neuere Zeiten mehr berichtigt und bevestigt haben. Das reine Daseyn kann nicht gedacht werden, als von einem andern hergenommen, mithin ist es nothwendig das allererste: kann ferner auf keine Weise nicht seyn, ist mithin ewig und unvergänglich; enthält nichts als Würklichkeit; ist daher höchste Würklichkeit, ihm geht nichts ab; es ist also das vollkommenste: es wird durch nichts diversificiert, ist folglich einfach, und unveränderlich; denn was höchst würklich ist,

hat kein Vermögen; und was höchst einfach ist, kann nichts verliehren, noch erwerben. Eben darum ist es auch unermeßlich, denn nichts vollkommeners kann gedacht werden; es erfüllt alle Dauer, und ist zugleich deren Mittelpunkt und Umkreis, denn das ewige ist in allen Zeiten: es ist ganz in allem, und zugleich ganz ausser allem, denn es ist höchst einfach, und zugleich das allergrößte; es ist die intelligible Sphäre, deren Mittelpunkt überall, der Umkreis nirgends ist; es ist in allem jedoch nicht eingeschlossen, ausser allem, jedoch nicht ausgeschlossen 1).

Die Platonische Sprache erkennt man hier bald; zudem erhellt aus der gedrängten Zusammenstellung, der Ursprung dieser Grübeleyen leichter, als aus zerstreuteren Schlüssen. Das reine Seyn, das Seyn an sich, ist ist Platos ον, oder οντως ον, welchem die meisten dieser Eigenschaften, die Grundeigenschaften wenigstens, schon von ihm beygelegt werden.

Die lezte Stuffe endlich betrachtet Gott als das höchste Gut, und zwar vornemlich nur den Begriff, um die Dreyeinigkeit daraus herzuleiten; welches ich als ausser den Gränzen der Philosophie, glaube übergehen zu müssen. Aus allem leuchtet hervor, daß Bonaventura unter den Ausdrücken vom Anschauen, Erblicken in uns, Hinauf steigen, und wie die Bilder sonst Nahmen haben, nichts anders im Grunde gemeint hat, als die Gelangung zur Gotteskenntniß auf dem gewöhnlichen Wege des Raisonnements.

Diesem mystischen Gerede verdienen einige sehr scharfsinnige Gedanken des nemlichen Mannes, in gewöhnlicher Philo-

1) Bonaventura Opuscul. T. II. fol. 125. c. 5.

Philosophie-Sprache noch beygefügt zu werden, aus welchen sein eindringender Verstand heller hervorleuchtet. Woher den Gegenständen die Individualität komme, war mehrmals in den Schulen schon gefragt, und verschiedentlich von manchen nicht mehr bekannten, beantwortet worden. Die Frage ward dadurch veranlaßt, daß man nach Bekanntwerdung der Aristotelischen Metaphysik und Physik, alle Beschaffenheiten der Dinge aus den beyden Principien, Materie und Form herleitete, und da beyde allgemein und abstrakt sind, über den Grund der individuellen Bestimmungen in Verlegenheit gesetzt ward. Aus diesem Gesichtspunkte war die Frage schwer, und mancherley Bedenklichkeiten ausgesetzt, eben das machte sie dem ganzen Zeitalter wichtig, besonders weil in der Auflösung unerschöpflicher Stoff zum Disputieren und subtilen Argumentieren enthalten ist. Aus diesem Gesichtspunkte aber ist zugleich die Frage unbeantwortlich, und ohne reellen Gehalt, weil sie von irrigen Voraussetzungen ausgeht, und einen ganz andern Sinn bekommen muß, wenn sie befriedigend soll entschieden werden. Alle Principien würklich vorhandener Gegenstände, sind würklich individuell, mithin ist die Aufgabe an sich unstatthaft, woher die Individualität entspringt, da sie jedem existierenden wesentlich, und mit seinem Daseyn unzertrennlich verbunden ist. Indeß, da hierauf großer Scharfsinn durch das ganze Zeitalter der Scholastik verwendet, und bey dieser Veranlassung mancher andere Begriff besser ergründet ist: wird es nützlich seyn, das Erheblichste dieses Streites hier zu erzählen. Einige hatten zum Princip der Individuation blos die Materie genommen; diesen stellt Bonaventura mit vollem Rechte entgegen: es lasse sich nicht begreifen, wie sie, die allen Individuen gemein ist, erster und hinreichender Grund

des individuellen Unterschiedes seyn könne. Die sich eine individuelle Form zur Aufklärung der Individuen-Verschiedenheit auserkohren hatten, denen wirft er mit gleicher Bündigkeit ein, jede Form habe nothwendig eine andre ihr ähnliche, und wollte allem Ansehen nach sagen, jede Form sey wesentlich etwas allgemeines; auch werden ja durch Theilung des Ausgedehnten, neue Individuen, ohne Einführung einer neuen Form, hervorgebracht. Er setzt also den Grund in beyden Principien, der Materie und Form zugleich, dadurch nemlich, daß die Materie mit der Form in Verbindung tritt, entsteht das Einzelwesen. So entspringen aus dem Aufdrücken des Siegels auf das Wachs, mehrere individuelle Siegel; daß ein Einzelwesen dies und kein anderes ist, hat es von der Materie, als welche macht, daß die Form in Ort und Zeit existiert; daß es aber Etwas ist, hat es von der Form 1). Bey dieser Auflösung vergaß der scharfsinnige Mann, daß die Individuation auch bey immateriellen Wesen vorkommt, mithin seine Antwort der Frage kein völliges Genüge thut: vergaß, daß zur befriedigenden Auflösung der Begriff eines Einzelwesens hätte müssen vorangeschickt werden; vergaß endlich, daß die Antwort den Fragenden im Kreise herum dreht, indem eben davon die Rede ist, wie der Materie, als solcher, und im Allgemeinen, die individuelle Bestimmung des Existierens in Zeit und Ort, zukommen kann?

Ueber der Materie Natur erklärt sich Bonaventura bestimmter und richtiger als die Vorgänger. Würklich vorhandne Materie kann ohne alle Form nicht seyn; weil schon

1) Bonaventura in Mag. sentent. II. distinct. 3. artic. 2. quaest. 3. Bamberg. 1491.

schon die Existenz eine Form voraussetzt. Hat ferner die Materie keine Form: so geht ihr auch alles Accidens ab, mithin kann sie nicht ausgedehnt, nicht in einem Orte, nicht ruhend noch bewegt seyn; solch ein Ding aber kann gar nicht existieren. Die Gründe des Gegentheils sind von ihm in ihrer größten Stärke zwar nicht beygebracht, dennoch räumt er so viel ihnen ein, daß eine Vereinigung beyder Partheyen nothwendig ist. Und diese stellt er so an: Materie bedeutet entweder etwas blos gedachtes, abstrakt genommenes, und dann kann sie allerdings ohne alle Form seyn, weil sie alle Formen annehmen können, mithin keine bestimmte haben muß. Diese Fähigkeit dient ihr statt der Form. Oder sie bedeutet etwas wirklich vorhandenes, und dann kann sie schlechterdings nicht formlos seyn, weil auch Unförmlichkeit nicht anders als durch irgend eine Form würklich existiert 1). Vortrefflich distinguiert, wäre es nur ein wenig weiter hinaus verfolgt! Dann würde man bald auf richtigere Begriffe gekommen seyn, und die transcendente Materie, von der Körpermaterie genauer unterschieden haben!

Wozu denn auch in der That einiger Weg damit gebahnt ward, daß Bonaventura behauptet, die Engel seyen aus Materie und Form zusammengesetzt, und unter lezterer dasjenige versteht, vermöge dessen sie mehrerer Veränderungen und Modifikationen fähig sind, nicht aber die eigentliche Körpermaterie 2). Materie nemlich läßt sich in dreyfacher Rücksicht betrachten; in so fern man sie bey Betrachtung der entstehenden und vergehenden Dinge entdeckt;

 in

1) Bonaventura in Mag. sentent. II. distinct. 12. art. 1. qu. 1.
2) Ibid. distinct. 3. art. 1. quaest. 1.

in so fern man durch Betrachtung der blos beweglichen Dinge zu ihr gelangt, und in so fern man jede Creatur, vornemlich die Substanz untersucht. In ersterer Rücksicht ist die Materie Princip der Generation und Corruption; in der andern, Princip der Theilbarkeit und Beweglichkeit; in der letzten, Subjekt welches der Form eignes Bestehen für sich mittheilt, und worauf sich die Form stützt. Hiedurch legt er den schon mit Meynungs-Verschiedenheiten geführten Streit bey, ob geistige Wesen mit den körperlichen einerley Materie haben? so daß alle Partheyen in gewissem Betrachte Recht, in anderm Unrecht haben 1). Bonaventura bemerkt sehr wahr und scharfsinnig, daß die Materie, nach den verschiedenen Verbindungen, worin sie gesetzt wird, nicht immer das nemliche bedeutet, er folgt aber diesem Gedanken nicht weit genug, um die allgemeinsten und brauchbarsten Verschiedenheiten aufzusuchen.

Die von den Alten sehr schwankend gelassene Natur der rationum seminalium, ward den Weltweisen dieses Zeitalters Gegenstand mancher Forschungen, um sie näher zu bestimmen, und tiefer zu ergründen. Bonaventura erklärt sie mit Recht für thätige, der Materie beygefügte Vermögen; statt aber zu forschen, welchen Zweck sie haben, und ob sie lebende Kräfte, oder von außen aufgeweckte und unterhaltene Thätigkeiten sind? geräth er unglücklicherweise, vom Geiste des Zeitalters mißgeleitet, auf die sehr streitig gemachte Frage: ob sie allgemeine oder besondre Formen sind, weil sie doch, als thätige Vermögen zu den Formen gehören? Hier entscheidet er am Ende, sie seyen nur

1) Bonaventura in Mag. sentent. II. distinct. 3. artic. 1. quaest. 2.

nur allgemeine Form, in so fern sie nemlich nicht ganz ausgebildet, und mehrerer Bestimmungen fähig sind; in so fern jedoch die Natur nichts blos allgemeines hervorbringt, seyen sie nicht allgemeine Formen 1).

Gegen die Welt-Ewigkeit stellt Bonaventura einige neue und scharfsinnige Betrachtungen auf: 1. Das Unendliche gestattet keine Vermehrung; nun aber wächst die Zahl der Sonnenumwälzungen noch täglich; also ist ihre vergangene Zahl nicht unendlich, mithin die Welt nicht ohne Anfang. Auch enthält eine Sonnenumwälzung zwölf Mondesumdrehungen, folglich hat die Anzahl jener keine Unendlichkeit. 2. In der Thiere Fortpflanzung ist Succeßion, und zwar regelmäßige; also giebt es ein erstes Thier: denn wo kein erstes, da ist keine Ordnung möglich. 3. Das Unendliche kann nicht durchlaufen werden: sind also endlose Umwälzungen der Sterne gewesen; so haben sie nie bis zur gegenwärtigen gelangen können. Wollte man sagen, keine sey die erste; so wäre die Frage: ob von der heutigen Umdrehung eine unendlich entfernt ist? Wenn keine: denn giebt es eine erste; wenn eine, dann wird von der zunächst ihr folgenden gefragt, ob auch sie unendlich von der heutigen entfernt ist? Ist sie's nicht, dann ist wieder das Ganze begränzt: ist sie's, dann wird die Frage von der ihr folgenden andern, dritten, vierten u. s. f. wiederholt. Verneint mans immer: so ist jede von jeder gleich entfernt, also keine Succeßion in ihnen, welches offenbare Unwahrheit enthält. 4. Ist die Welt ohne Anfang: so sind unendliche Menschen gewesen, also unendliche Menschen-

1) Bonaver[illegible] in Mag. sentent. II. distinct. 18. artic. 1. quaest. 3.

Menschenseelen noch vorhanden, mithin existiert eine unendliche Zahl würklich, welches ungereimt ist. 5. Was nach dem Nichtseyn ins Daseyn kommt, kann nicht ohne allen Anfang seyn. Dieser mächtigen Gründe unerachtet, gesteht Bonaventura ein, unter Voraussetzung einer ewigen Materie, sey die Weltewigkeit zu rechtfertigen, ohne zu erwägen, daß seine Gründe auf alle Succeßion gegebener Wesen, Anwendung leiden 1).

Die Weltseele verweißt Bonaventura mit den neuen Gründen aus der Philosophie; daß jeder Naturkörper, durch eigne Kraft oder Form sich verändert, also die ganze Welt keines besondern Seelenwesens bedarf; daß die einförmige Bewegung der Weltkörper von keinem denkenden Wesen Zeugniß giebt; daß endlich solch eine Seele auch Empfindungs- und Vegetationsvermögen haben muß, als welche beyde überall vorkommen, wo ein denkendes Wesen mit der Materie verknüpft ist 2). Die ersten dieser Beweise haben unstreitig an Bündigkeit den Vorzug, und behalten unter den gegen die Weltseele streitenden, immer eine große Erheblichkeit.

Daß die Gestirne auf unsre Erde Einfluß haben, behauptet mit den Vorgängern Bonaventura, wiewol aus sehr seichten und allgemeinen Gründen. Daß sie auch auf unsre Körper, und dadurch auf die Seelen, mithin auf die Gedanken, Entschlüsse und Vorsätze wirken, giebt er gleichfalls zu; doch stemmt er sich aus aller Macht dagegen, daß dieser Einfluß nothwendig, und über alle Menschen gleich ausgebreitet seyn soll. Denn, sagt er, wir sehen,

1) Bonavent. in Mag. sentent. ll. distinct. 1. art. 1. quaest. 2.
2) Ibid. distinct. 14. artic. 1. membr. 3. quaest. 2.

sehen, daß unter einer Constellation geborne, an Denkart, Sitten und Schicksalen sich unterscheiden; daß Königs- und Bauernsöhne, Mädchen und Knaben, unter gleichem Gestirne geboren und erzeugt werden. Im Wassermann werden manche geboren, ohne Fischer; in der Waage manche, ohne Wucherer oder Wechsler zu seyn, ja wo diese Art Leute gar nicht bekannt sind 1). Diese Gründe haben auch Bayle und andere, lange nachher, gegen die Astrologie mit glücklichem Erfolge gebraucht, und sie bleiben hierin immer die erheblichsten.

Daß unsre Seelen nicht aus Gottes Substanz bestehen, wird von Bonaventura mit neuen und scharfsinnigen Beweisen unterstützt: 1. Die Seele ist ein Theil vom Menschen, und ein Theil ist geringer denn das Ganze. Wäre sie aus Gottes Substanz: so müßte Gott unter dem Menschen stehen. 2. Ist die Seele aus Gottes Wesen: so ist sie das entweder aus dem ganzen oder aus einem Theile. Im ersten Falle müßte sie unendlich und unermeßlich seyn; im andern wäre Gott aus Theilen zusammengesetzt 2).

Die Lehre von der Freyheit erweitert der vortrefliche Mann mit einigen nicht unwichtigen Betrachtungen. Einige wollten sogar den vernunftlosen Thieren die Freyheit mit folgenden Gründen anvernünfteln: auch sie fliehen das Uebel, suchen das Gute; auch sie haben Vermögen zu entgegengesetzten Handlungen, und können bald zürnen, bald schmeicheln; auch sie können in ihren Begierden sich bändigen, wie an gelernten Hunden ersichtlich ist; auch sie endlich handeln aus innerem Princip. Worauf denn auch Bona-

1) Bonaventura in Mag. sentent. II. distinct. 14. artic. 2. membr. 2. quaest. 2, 3. 2) Ibid. distinct. 17. art. 1. quaest. 1.

Bonaventura einige Selbstmacht ihnen zugesteht, nur nicht völlige Freyheit, so daß sie zwar in äußerlichen, nicht aber in innern Handlungen sich zurückhalten und bändigen können, und was sie begehren, nicht umhin können zu begehren 1). Gerade dies war der Mittelpunkt des Streites, und daher mit starken Beweisen zu unterstützen.

Ob die Freyheit ein Vermögen ist, oder eine Fertigkeit, ward auch schon gefragt, und von verschiedenen entgegengesetzt beantwortet, deren ein Theil sie durchaus zu einem besondern, Verstand und Vernunft in sich begreifendem Vermögen zu erheben suchte; andre, denen Bonaventura sich beygesellt, sie für bloße Fertigkeit erklärten. Diese führten hauptsächlich an, ein Vermögen sey nie in einem andern, und ein Vermögen habe nicht wieder ein anderes; also könne die Freyheit kein dem Verstande und Willen gemeinsames Vermögen seyn; auch lasse sich nicht gut begreifen, wie ein Vermögen aus zweyen andern bestehen könne 2). Man sahe noch nicht auf den Boden dieser Untersuchung, sonst hätte man näher nach dem Ursprung dieser Fertigkeit geforscht, aber man sahe doch schon unter die Oberfläche.

Auch darin sahe man unter die Oberfläche, daß man fragte, ob die Freyheit sich über das Böse auch erstreckt? Die Bejahung hatte folgendes vor sich: nur wegen freyer Handlungen wird Lob und Tadel ausgetheilt, also muß die Freyheit auch ein Vermögen zum Bösen enthalten. Die Freyheit ferner erstreckt sich über das entgegengesetzte, und das ist hier nichts anders, als das Gute und Böse.

Die

1) Bonaventura in Mag. sent. II. distinct. 25. artic. 1. quaest. 1.

2) Ibid. artic. 1. quaest. 4.

Die Gegner beriefen sich darauf, daß die Möglichkeit des Vergehens mehr Unvermögen als Vermögenheit anzeigt: daß denn auch Gott müßte sündigen können; daß endlich das Böse nur unter dem Scheine des Guten begehrt wird: Bonaventura zieht sich damit aus der Verlegenheit, daß die Freyheit ihrem Wesen nach sich über das Böse nicht erstreckt, sondern blos in so fern sie unvollkommen ist 1). Noch sahe man die Schwierigkeiten nicht alle, konnte also auf ihre Hebung nicht denken; man sahe aber doch im Grunde richtig.

Daß der freye Wille zwar nicht in Ansehung seines innern Aktes, wol aber in Rücksicht auf die äußre Handlung kann gezwungen werden, behauptet Bonaventura mit allem Rechte. Allerdings kann man Jemand zwingen, einen Götzen anzubeten; auch kann man durch Vergessenheit und andre äusere Umstände Jemand dahin bringen, daß er thue, was er sonst nicht gethan hätte: aber wahre innere Einwilligung ist nie zu erzwingen; weil das vollkommenen Widerspruch enthält, indem erzwungen und frey, eigenwillig und aus fremdem Zwange, sich widersprechen. Es ist unmöglich, daß der Wille etwas wider Willen wolle 2).

Der vernünftigen Seele Unsterblichkeit ward von einigen schon mit etlichen der oben angeführten Epikurischen Gründe bestritten, besonders mit denen, daß die Seele mit dem Körper leidet, und der Verstand durch körperliche Verletzungen beschädigt wird. Bonaventura setzt scharfsinnig und neu entgegen: aus Mit-Leiden folgt nicht Mit-

1) Bonaventura in Mag. sentent. II. distinct. 25. artic. 1. quaest. 3. 2) Ibid. quaest. 5. 6.

Mit=Sterben, das erstere entspringt aus grosser Neigung der Seele zum Körper, nicht aber das leztere. Die denkende Seele ferner, theilt den Organen ihre Wirksamkeit mit; die Denkkraft bedarf des Empfindungsvermögens zu ihren Geschäften; daher kommt, daß ohne würkliche Beschädigung, die Seele durch den Körper zu leiden scheint. Nach weggeräumten Schwierigkeiten bevestigt er die Unsterblichkeit mit manchen, darunter jedoch folgenden eigentlich erheblichen Beweisen: Hier bleibt viel Gutes unbelohnt, viel Böses unbestraft; also muß ein anderes Leben diese Unordnung verbessern. Keine natürliche Begierde ist überflüßig, und ohne Befriedigungsmittel, also auch die nicht nach vollkommener Glückseligkeit, die in dieser Welt ihre Sättigung nicht findet. Die Seelenkraft wird mit dem Alter gestärkt, also ist die Seele unvergänglich 1).

Zwölftes Hauptstück.

Thomas d'Aquino.

Albert der Grosse bildete an Thomas, aus der gräflichen Familie d'Aquino im Neapolitanischen, einen an Grösse des Geistes und Ruhms ihn weit hinter sich zurücklassenden Schüler. Dieser ward 1224 auf dem Schlosse Roccasicca geboren, und schon im fünften Jahre dem Kloster zu Monte Cassino, dessen Ruhm von lange her in aller Gelehrsamkeit glänzte, zur Bildung anvertraut. Hier mit den

1) Bonaventura in Mag. sentent. II. distinct. 19. artic. 1. quaest. 1.

den ersten Grundlagen ausgerüstet, gieng er nach Neapel, allwo er an den Wissenschaften, besonders der Philosophie, womit die Unterweisung zu beginnen pflegte, solches Gefallen fand, daß er beschloß, allem Glanze seines Standes, und allen Ansprüchen des Ehrgeizes zu entsagen, um in stiller Ruhe, blos der Erweiterung seines Verstandes, und der Ausübung damals hergebrachter Gottseeligkeits Pflichten, zu leben. Ohne Wissen seiner Eltern trat er 1243 zu Neapel in den Dominikanerorden, und nahm die Kleidung eines Predigermönchs; vielleicht hatten Ueberredungen der Mönche, und Vorspieglungen hoher Seeligkeit, und großen Verdienstes um die Christenheit, nicht wenig zu diesem Entschlusse beygetragen; man weiß, daß die Mönche von jeher fähigen und vornehmen Jünglingen begierigst nachgejagt haben. So betrübt hierüber auch seine Mutter war, so wurde sie doch von den Mönchen zur Unterredung mit ihrem Sohne nicht gelassen, damit sie ihn nicht abwendig machte; ja, da sie durch nichts sich abhalten ließ, ihren Sohn aufzusuchen: schickten ihn die Mönche nach Frankreich. Auf dieser Reise gelang es seinen Brüdern, ihn von der mitgegebenen Gesellschaft weg, auf sein väterliches Schloß zu entführen; allwo alle Mittel angewandt wurden, ihn von dem Mönchsleben abwendig zu machen. Thomas widerstand unerschüttert, und es gelang ihm nach zweyen Jahren, sich aus dem Fenster am Stricke herabzulassen, und mit Pferden, welche die Dominikaner in Bereitschaft hielten, nach Rom zu entfliehen, von wo er erst nach Paris, hernach gen Cölln geschickt ward.

Hier gab damals Albert der Große in der Theologie und Philosophie mit allgemeinem Ruhme Unterricht; Thomas benutzte die Gelegenheit mit unersättlicher Begierde,

und

und eisernem Fleiße; er war so versenkt in die neuen Geistes-Aussichten, daß er äuserst wenig sprach, und darum bey seinen Mitschülern in solche Verachtung fiel, daß sie ihn spottweise den stummen Ochsen nannten. Alberts Scharfsinn blickte durch diese rauhe Oberfläche, und weißagte, wenn dieser Ochse anfangen wird, seine Stimme erschallen zu lassen, wird die ganze Welt davon wiederhallen. Klarer Beweis, daß Thomas zu dieser Zeit nicht langsamen Kopfes war, wie die Lebensbeschreiber ihm schuld geben, noch alles dem eisernen Fleiße allein verdankte! Thomas übertraf in kurzem alle Mitschüler in der Philosophie, und fieng an andre darin zu unterweisen; er nahm in Paris die akademischen Würden bey der theologischen Fakultät an. Von hier ward er nach Italien geschickt, Definitor seines Ordens in der Römischen Provinz zu seyn, und bekam zugleich von Urban IV. den Auftrag, Aristotelische Philosophie zu lehren, wie auch über diese Philosophie Schriften auszuarbeiten. Zulezt gieng er in sein ehemaliges Kloster zu Neapel zurück, und schlug, aus Liebe zu philosophischer Ruhe und ascetischen Uebungen vielleicht, die angebotene erzbischöfliche Würde aus. Als er von hier auf die Lyonische Kirchenversammlung gesandt ward, starb er auf der Reise 1274, und ward sogleich von seinen Ordensbrüdern als Wunderthäter ausgeschrieen, worauf bald die Versetzung unter die Zahl der Heiligen erfolgte. Seine Verdienste, und sein überall verbreiteter Ruhm verschaften ihm den ehrenvollen Namen, des allgemeinen Lehrers, welcher hernach in den noch erhabenern des englischen Lehrers verwandelt ward. Diesem Lobe ist von manchen ein scharfer Tadel entgegengestellt, von welchem aber zu merken ist, daß er mehr das Zeitalter, denn die Person des allerdings

großen

großen Mannes trift, und zudem mehr den Gottesgelehrten, als den Weltweisen Thomas angeht 1).

Der beträchtlichste Theil der Philosophie dieses ehrwürdigen Mannes ist Aristotelisch, untermischt mit Zusätzen aus dem Alexandrinischen Lehrgebäude, und ein ansehnlicher Theil seiner zahlreichen Schriften beschäftigt sich mit Auslegungen des Philosophen von Stagira. Obgleich er des Griechischen unkundig war, mithin seine Kenntniß Peripatetischer Lehren nur aus alten, oft fehlerhaften, oft sehr dunkeln Uebersetzungen schöpfen konnte, muß man ihm doch das Lob zugestehen, sehr gut über Aristoteles kommentiert zu haben. Dazu halfen ihn theils Uebersetzungen alter Ausleger, von welchen er sich vorzüglich auf Themistius beruft; theils auch die Araber, Avicenna, Averroes, Algazel; theils der Lateiner, Boethius; theils endlich manche aus Kirchenschriftstellern herüber genommene Nachrichten. Neben dem allen kam ihm unaufhörliches Studium, und gänzliche Zueignung Peripatetischer Philosophie, nebst eignem Nachdenken, und nicht gemeinem Genie, zu statten. Was er in den Commentarien hie und da eignes beygebracht hat, würde zu mühsam seyn hervorzusuchen; vorzüglich äusert er eigne Gedanken in den theologischen Schriften, und einigen kleinern Abhandlungen, woraus sich ergiebt, daß er ein Mann von eigner Kraft, und in den abstraktesten Untersuchungen von nicht gemeinem Scharfsinn war, der manche Lücken füllte, manchen Begriffen mehr Deutlichkeit gab, und manchen Schlüssen neue Bündigkeit mittheilte. Eben darum ward er auch Stifter einer eignen mit dem Namen der Thomisten bezeichneten Schule,

1) Bruck. hist. crit. phil. T. III. p. 798 sq.

Schule, oder Sekte, welche bis auf diesen Tag unter den Katholiken noch fortdauert. Sein Vortrag hat ungemeine Deutlichkeit, weit mehr Annehmlichkeit und Reinheit der Schreibart, als bey den Zeitgenossen und Nachfolgern gefunden wird.

Die Begriffe von Materie und Form untersucht Thomas mit besonderem Fleiße, und setzt sie auf neue und eigne Art aus einander. Einiges kann seyn, wenn es gleich nicht ist: anderes ist schon; ersteres ist das mögliche (ens in potentia), lezteres das würkliche Ding (ens in actu). Das Seyn selbst aber hat zwey Verschiedenheiten, indem es accidentelles und substantielles Seyn ist. Zum letztern rechnet man das Seyn eines Menschen; zum erstern die in diesem Menschen befindliche Weiße. Diesen beyden entspricht ein Möglichseyn; der Mensch kann weiß, der Saame kann Mensch seyn. Was beyderley Möglichkeiten hat, kann Materie heißen, jedoch geschieht das mit Unterschied: denn was substantiell würklich seyn kann, heißt die Materie woraus; was accidentell es kann, die Materie worin etwas ist. So ist der Saame Materie woraus der Mensch, der Mensch Materie, worin die Weiße wird. Auch wird dies so unterschieden: was substantiell würklich seyn kann, heißt erste Materie, was accidentell es kann, Subjekt: wie der Saame erste Materie des Menschen, und der Mensch Subjekt der Weiße ist. Das Subjekt ertheilt dem Accidens das Seyn, weshalb auch die Accidenzen im Subjekte zu seyn gesagt werden; die substantielle Form aber ist nicht im Subjekte. Materie und Subjekt sind daher folgendermaßen verschieden: Das Subjekt hat sein Daseyn nicht dadurch, daß etwas ihm hinzukommt, sondern existiert an sich, und zwar vollständig; der Mensch hat sein Daseyn nicht

nicht durch die Weiße. Die Materie hingegen hat das Daseyn durch das hinzukommende, weil sie an sich ein unvollständiges, oder eigentlich gar kein Daseyn hat. Deshalb giebt die Form der Materie, nicht aber das Accidens dem Subjekte Daseyn, vielmehr umgekehrt, das Subjekt dem Accidens 1).

Hier ergiebt sich immer deutlicher, was bey Aristoteles und sonst gelegentlich ist angemerkt worden, daß dessen Begriff der Materie kein reelles, sondern ein wahres Unding vorstellt, weil mehr nichts als bloße Möglichkeit dadurch gedacht wird. Auch erhellt zugleich, daß wörtliche Uebertragung Aristotelischer Begriffe und Kunstwörter, am Ende vom geraden Verstande ganz ableiten, und auf dunkle, endlich ganz gedankenleere Sätze führen müßte. Schon das ens in potentia und ens in actu, das esse substantiale und esse accidentale, hat man Mühe auf bestimmte Begriffe und Ausdrücke zu bringen, ob sie gleich hier, der gewöhnlichen Denkart noch ziemlich nahe liegen; noch mehr hat man das, wenn über diese potentia und actus eine ausführlichere Untersuchung angestellt wird, als woraus zuletzt Sätze hervortreten, die blos Worte enthalten, wie die Folge gleich darthun wird.

Alles worin etwas ein Daseyn hat, es sey nun substantielles oder accidentelles, kann Form genannt werden; wenn der Mensch, welcher weiß werden kann, würklich weiß wird, wird er es durch die Weiße; der Saame, welcher ein Mensch seyn kann, wird durch die Seele Mensch. Weil nun die Form macht, daß etwas würklich ist:

1) Thomas de Aquin. Opp. T. XVII. opusc. 31. fol. 207. Rom. 1570.

ist: so heißt sie die Würklichkeit (actus), und die, welche substantielles Daseyn giebt, die substantielle, die andre, accidentelle Form. Da nun die Entstehung eine Bewegung oder Veränderung zur Form ist: so giebt es ihrer zwey Arten, eine substantielle, und eine relative (secundum quid); erstere, wenn ein Mensch entsteht, durch Einführung der substantiellen Form, leztere, wenn er weiß wird. Im ersten Falle sagt man ohne Zusatz, er wird; im andern, er wird dies oder jenes 1).

Anfangs scheint dies tiefe subtile Philosophie; näher beleuchtet, ist es oberflächliche. Die substantielle Form, wovon hernach so viel Worte gemacht werden, und die Aristoteles zwar nicht ausdrücklich so benahmt, und von der Form überhaupt nicht genau unterscheidet, diese Form, wie ist sie von der accidentellen verschieden? Sezt Bley werde gelb; so wäre das accidentelle Form; sezt es werde auch specifisch schwerer, noch immer accidentell; sezt es werde auch auflösbar in Königswasser, und höchst ziehbar: dann wäre es ja Gold, und dies hieße substantielle Generation. Also ist substantielle Generation von accidenteller in sich nicht verschieden: oder bey welchem Accidens sollte die accidentelle aufhören, die substantielle anheben? Also sind auch accidentelle und substantielle Formen nicht wesentlich verschieden. Dies fühlt Thomas vielleicht selbst, denn die substantielle Form bestimmt er nie an sich, allemal in Beziehung auf die accidentelle.

Entstehung ist Uebergang vom Nichtseyn zum Seyn: Vergehung dagegen Uebergang vom Seyn zum Nichtseyn; doch wird nicht aus allem nicht seyenden etwas, sondern nur

1) Thomas de Aquin. Opp. T. XVII. opusc. 31. fol. 207.

nur aus dem nicht existierenden, welches seyn kann. Drey Stücke also werden zum Entstehen erfordert, das, was etwas seyn kann, das ist Materie; daß es nicht ist, was es werden soll, das ist Beraubung; und das, wodurch es etwas würklich wird, das ist die Form. Diese drey sind daher Principien der Natur: die Form ist das, worin die Entstehung geschieht; Materie hingegen und Beraubung sind in Ansehung der Sache einerley; nur durch den Gesichtspunkt verschieden. Metall und ungeformt ist vor Ankunft der Form einerley; aber in andrer Rücksicht heißt es Metall, in andrer, ungeformt. Daher heißt die Beraubung ein zufälliges Princip, indem sie in der Materie vorkommt, ohne jedoch ihr wesentlich zu seyn, wie wenn ein Arzt baut. Woraus aber nicht folgt, daß sie nicht nothwendig ist, denn es giebt ein doppeltes Accidens, ein nothwendiges und ein trennbares. Nun aber kann die Materie nie ohne Beraubung seyn, weil eine Form nothwendig die andere ausschließt.

Einige Materie hat schon Form, wie das Metall, bevor es Bildsäule wird: andre ist ohne alle Form, und diese nennt man die erste Materie, weil vor ihr keine andre hergeht. Da alle Definition durch die Form entsteht: so erlaubt diese Materie keine Definition, und kann nicht anders als in Beziehung auf die Form erkannt werden; sie verhält sich zu allen Formen und Privationen, wie das Metall zur Bildsäule.

Daß beyde, Materie so wol als Form, nicht entstehen können, ergiebt sich leicht: sonst hätte die Materie wieder Materie, die Form wieder eine Form, und dies gienge ohne Aufhören fort. Auch ergiebt sich, daß

die erste Materie für sich nicht existieren kann; denn das existieren hängt von der Form ab, welche sie nicht hat: sie ist demnach blos in Möglichkeit vorhanden 1) (in potentia).

Dies alles bestätigt immer mehr der ersten Materie Nichtigkeit, und Daseyn in der bloßen Abstraktion. Man müste denn etwa sagen, sie sey überall, weil alles alles werden kann, daher überall erste Materie, nur nicht in völliger Reinheit, vorhanden sey. Allein auch dies würde festsetzen, daß überall geformte, nirgends gänzlich formlose Materie gefunden wird, mithin diese kein Wesen der Natur, sondern des Gehirns ist. Woher denn auch erhellt, daß die Erklärung des Entstehens durch Materie und Form, bloße Abstraktion, nicht aber in der Natur materieller Gegenstände gegründet ist. In die allgemeine Philosophie gehört dies freylich als Theorie, wie man Entstehung und Veränderung denken soll, nicht aber in die allgemeine Naturlehre, wo von Entstehung bestimmterer Wesen die Rede ist. In so fern also dies auf Entstehung aller Dinge angewandt wird, hat es Nutzen und Richtigkeit; in die Natur aber gebracht, und für Principien physischer Wesen genommen, kann es nichts anders als unbestimmtes Gerede hervorbringen. Hierin aber liegt der Grundfehler der Aristotelischen so wol, als ihrer Nachtreterin, der scholastischen Naturlehre.

Soll etwas würklich entstehen, so muß ausser den drey angegebenen Principien noch etwas hinzukommen; sich selbst nemlich kann das mögliche nicht würklich machen

1) Thomas de Aquin. Opp. T. XVII. opusc. 31. fol. 207.

chen, und es muß ein würkendes Princip hinzutreten, damit die Form aus der Materie hervorgehe; das heißt, es muß eine Ursache noch vorhanden seyn. Jedes wirkt, wirkt zu einem Zweck, mithin muß auch eine Endursache da seyn. Doch folgt nicht, daß jedes wirkende auch Verstand habe, weil nicht nothwendig ist, daß jedes wirkende seinen Zweck kenne, oder darüber rathschlage. Dies findet nur da statt, wo die Handlungen von Natur nicht bestimmt sind, und durch Ueberlegung erst müssen bestimmt werden. Bey physischen Körpern sind die Handlungen alle bestimmt, folglich keine Auswahlen erforderlich. Demnach giebt es vier Ursachen, eine materielle, formelle, wirkende, und Endursache 1).

Subtilität und Neuheit sind diesem Beweise nicht abzusprechen; nur Gründlichkeit möchte man ihm streitig machen. Daß alles wirkende einen Zweck hat, dürfte sogleich nicht leicht eingeräumt werden, obgleich man zugestünde, daß alle Ursache auf eine bestimmte Wirkung geht. Etwas bestimmtes wirken, und einen Zweck haben, sind doch wesentlich verschieden, ersteres kann ohne Denkkraft nicht geschehen, lezteres erfordert keine. Gäbe man also auch die Endursache als eine allgemeine zu: so könnte das doch nicht anders als in der Bedeutung geschehen, daß vermöge der bestimmten Kraft des wirkenden, und andrer mitwirkenden Umstände, nur eine bestimmte Wirkung allemal erfolgen kann. Und dann wäre die Endursache nicht viel mehr als gar keine. Auch Materie und Form können in strenger Bedeutung nicht Ursachen seyn; weil sie dem bewirkten sein Daseyn nicht

1) Thomas de Aquin. T. XVII. fol. 208.

geben, und durch ihre Kraft die Würkung nicht dargestellt wird. Bey allen diesen Abtheilungen, und den hernach angefügten Subtilitäten im Distinguiren, ist dennoch nicht bestimmt, wie Form und Materie gegen einander sich verhalten, und wie erstere der leztern sich mittheilt; das heißt, wie das, was die Materie in Möglichkeit war, Würklichkeit wird? Die allgemeinen Ausdrücke reichen hier nicht hin: man will wissen, wie Veränderungen entstehen, nicht blos, daß vorher mögliches, zur Würklichkeit gelangt.

In Bestimmung der allgemeinen Begriffe des Dinges und Wesens, folgt Thomas nicht blos dem Philosophen aus Stagira; sondern mischt eigne Untersuchungen bey; weshalb die Hauptsätze einen Platz hier allerdings verdienen. Ein Ding (ens) bezeichnet entweder überhaupt der Sätze Wahrheit, das ist etwas, von dem ein bejahender Satz sich machen läßt, wenn auch nichts in der That dadurch gesezt wird, wie wenn Privationen und Negationen, Dinge heißen. Oder auch, was in der Sache etwas sezt: in diesem Sinne sind alle Privationen, wie Blindheit und Taubheit, keine Dinge 1).

Diesen höchsten aller Begriffe hatte Aristoteles fast gar nicht bestimmt: auch Thomas tappt noch um ihn herum, und kann hinlängliche Worte dazu nicht finden. Man sieht, er hat den Unterschied des positiven und negativen vor Augen, und will das Geschlecht beyder angeben; ohne es deutlich zu vermögen. Die Merkmahle dazu mußten ihm mangeln, so lange er die Erklärung vom

1) Thomas de Aquin. de ente et essent. c. 1, Opp. T. IV.

vom Objekte hernehmen, nicht aber in den einfachen Denkakten suchen wollte. Den Begriff des reellen und positiven aber, als den, wodurch etwas gesezt wird, finde ich hier zuerst, obgleich sehr unzulänglich angegeben; Jahrhunderte nach ihm haben ihn noch nicht deutlich entwickeln können.

Das Wort Wesen (essentia) stammt von Dingen in der lezten Bedeutung, und bezeichnet daher etwas allen Wesen gemeinschaftliches, wodurch die verschiedenen Dinge in ihre verschiedene Geschlechter und Gattungen gebracht werden. Da nun dies die Definition ist: so haben die Philosophen den Nahmen Essenz in den der Quiddität verwandelt, weil diese anzeigt, was ein Ding ist. Man nennt sie auch Form, als wodurch eines jeden Vollkommenheit angezeigt wird; Natur, in so fern diese ist, was auf irgend eine Weise kann gedacht werden: Wesen aber und Essenz heißt sie, weil durch sie, und von ihr ein Ding sein Seyn hat 1).

Welch eine Mischung von sehr verschiedenen Begriffen! Eine Mischung, die grösstentheils lange hernach noch fortgedauert hat, ja noch jezt unter den Philosophen nicht ganz gehoben ist, die aber nichts destoweniger die abstrakten Untersuchungen ungemein erschwert, und lange Jahrhunderte hindurch in Verwirrung erhalten hat. Ist erst eine richtige Leiter unsrer allgemeinen Begriffe vorhanden, dann wird manche Dunckelheit von selbst hinfallen, und der Philosoph erst bestimmt sprechen lernen. Unter diesem Wuste ist der Gedanke, welchen Thomas

1) Thomas de Aquin. T. IV. de ente et essent. c. 1. fol. 4.

was dem Boethius anrechnet; Natur sey, was auf irgend eine Weise denkbar ist, der glänzendste, und würde ihn auf eine richtigere Definition des Dinges geleitet haben, hätte er nicht unter dem sehr unbequemen Titel Natur gestanden. Die Erklärungen des Wesens sind übrigens so beschaffen, daß sie neuer bedürfen, und man mit Mühe erkennet, was denn dies Wesen bedeuten soll.

Vornehmlich und eigentlich bezeichnet das Ding nur Substanzen, minder eigentlich, Accidenzen; das Wesen folglich findet sich nur in ersteren, in lezteren hingegen uneigentlich. Die Substanzen aber sind theils einfach, theils zusammengesezt, also in beyden kommen Wesen vor, doch in den erstern auf edlere und wahrhaftere Weise, als welche eine vorzüglichere Existenz haben, und Ursachen der zusammengesezten sind, wenigstens Gott, die erste und einfachste aller Substanzen 1). Jeder aufmerksame fühlt hier ein Schwanken, welches am Ende gänzlichen Mangel an Begriffen hervorbringt. Ding war oben, was reell und positiv ist, jezt wird es, was Substanz ist, den Accidenzen hingegen wird der Nahme nur aus Gnaden gegeben. Welch ein ungeheurer Sprung von einem Begriffe zum andern! Und dann, was will die ganze Frage, wie in verschiedenen Dingen das Wesen sich befindet? Thomas dachte hier sicher nichts bestimmtes; erst die Folge muß zeigen, was ihm vorschweben mochte.

Von der Wahrheit giebt Thomas eine den Vorgängern abgeborgte, doch besser ins Helle gebrachte Erklärung; sie

1) Thomas de Aquin. de ente et essent, c. 2. fol. 6.

sie ist die Uebereinstimmung des Verstandes mit der Sache, (adaequatio rei et intellectus). Nun giebt es einen zwiefachen Verstand, einen, der die Dinge verursacht, und bestimmt, das ist der göttliche; und einen, der von den Dingen bestimmt wird, das ist der menschliche; welcher von den Gegenständen die Beschaffenheit erhält, wahr zu seyn. In Rücksicht auf ersteren heißt ein Ding wahr, wenn es dem im göttlichen Verstande ihm entsprechenden Begriffe gemäß ist. In Rücksicht auf diesen sagt Aristoteles, daß die Wahrheit im Verstande, nicht in den Gegenständen selbst sich befindet, denn sie sind nur wahr, in so fern sie diesem Verstande entsprechen. Wahrheit also sezt den Dingen nichts reelles hinzu, und ist von ihrem Subjekt nicht reell verschieden 1). Der Begriff von metaphysischer Wahrheit erscheint hier in etwas hellerer Dämmerung, als bey den vorigen allen.

Von den zusammengesezten Substanzen, als den uns bekannteren, muß billig zuerst geredet werden. Daß sie aus Materie und Form bestehen, weiß man, daß aber von diesen eins allein das Wesen sey, läßt sich nicht behaupten. Nicht die Materie allein, weil durch das Wesen ein Ding unter sein Geschlecht gebracht, und erkannt wird, Materie aber nichts zu einem gewissen Geschlecht bestimmt, noch erkennbar macht. Auch die Form nicht allein, weil das Wesen durch die Erklärung ausgedrükt wird, und die Definition physischer Gegenstände, beydes Form und Materie enthalten muß. Auch läßt sich nicht

1) Thomas de Aquin. in mag. sentent. ad Hanibaldum Episcopum l., distinct. 19. membr. 2. quaest. 1. Basil apud Nicolaum Kesler 1492.

nicht sagen, das Wesen bezeichne nur ein Verhältn
zwischen Materie und Form; denn dies wäre nothwe
dig ein äuseres Accidens, wodurch die Sache nicht könn
erkannt werden. Bleibt demnach nichts als, daß in zu
sammengesezten Substanzen, Wesen dasjenige bezeichne
was aus Materie und Form zusammengesezt ist. Wel
ches denn auch dadurch sich erhärtet, daß das Seyn de
zusammengesezten Substanz, auf der Form so gut al
der Materie beruht, und Wesen das bedeutet, wodurc
etwas ein Ding, oder seyend benannt wird 1).

Hier, sieht man, hatte Thomas die Frage im Sinne
was macht, daß ein Mensch Mensch, und wie er gleich
hinzusetzen wird, dieser Mensch, dieser Mensch ist? Oder
im Allgemeinen, welches ist der Grund, warum gegebe-
ne physische Gegenstände zu dieser und keiner andern
Gattung oder Claße gerechnet werden? So simpel wie
die Frage, ist die Antwort; das macht es, daß der Ge-
genstand die im Begriffe, oder der Definition enthalte-
nen Merkmahle an sich trägt; und damit schien die gan-
ze Sache abgethan. Damals suchte man hier noch et-
was mehr, und gieng darauf aus, die objektiven Prin-
cipien, die Gründe in den Gegenständen selbst zu erfor-
schen, warum sie solch ein Wesen haben? Dadurch ward
die Untersuchung verwickelter dem Scheine nach, ob sie
gleich in der That eben so simpel blieb; *weil Nahmen*
die Natur der Dinge nicht ändern, mithin die Frage im-
mer bleiben muß; warum werden die Gegenstände unter
solche Classen gerechnet? So lange wahr bleibt, daß die
Gattungen und Geschlechter, Fachwerk unsers Verstan-
des

1) Thomas de Aquin. de ente et essent. c. 2. fol 6.

des sind, gemacht, nicht nach Einsicht in das Innere, sondern nach äuserm Scheine, wird diese Untersuchung nie einen andern Gang nehmen können.

Eine Schwierigkeit, und das keine geringe, stellte unserm Philosophen sich entgegen: die Essenz begreifft auch die Materie in sich, diese aber ist Ursache der Individuation; wie kann dabey das Wesen etwas allgemeines bleiben? Wie können dabey die allgemeinen Begriffe Definitionen zulassen 1)? Dies zu verstehen, zugleich den Ursprung der hernach so hitzig gewordenen Streitigkeit über das Princip der Individuation näher zu entwickeln, wird nicht undienlich seyn folgendes anzumerken: die allgemeinen Begriffe der Geschlechter und Gattungen natürlicher Dinge, betrachtete Plato als die wahren und wesentlichen Ursubstanzen; Aristoteles als die Formen der Einzelwesen, er gestand ihnen deshalb an die Benennung Substanz vorzüglichen Anspruch zu, diese aber sind in jeder Gattung einzig, und dennoch giebt es viele Individuen; woher dies? Woher, daß jedes Einzelwesen eins, schlechterdings einem andern nicht mittheilbar ist, da doch bey den Formen das Gegentheil statt findet? Von der Seite angesehen, muste die Frage intereßieren, und verwickeln; aber dies gerade war nicht der Standpunkt, woraus sie mußte gesehen werden. Sondern der: was macht einen allgemeinen Begriff zur individuellen Vorstellung? Denn war die Antwort leicht; die Hinzusetzung aller in ihm zusammen möglichen Bestimmungen. Allein die Allgemeinheit der Formenbegriffe verlohr man aus dem Gesichte, man hielt sie für würkli-

1) Thomas de Aquin. de ente et essent. fol. 7.

liche Aussendinge, mithin für individuell, und da war es unmöglich die Frage zu lösen. Dies lehrt auch unsers Philosophen Beantwortung: die Individuation, sagt er, kommt von der bezeichneten Materie (materia signata), erklärt aber diese Bezeichnang nur ganz obenhin, durch die Materie, welche unter gewissen Dimensionen betrachtet wird. In des Menschen Definition wird die Materie unbestimmt gesezt, aber in die Erklärung von Sokrates sezt man diesen Knochen, dies Fleisch, das ist, die bezeichnete Materie 1). Woraus hervorgeht, daß diese bezeichnete Materie nichts anders ist als die Materie, der Knochen, das Fleisch, welches Sokrates an sich trägt; und dann ist hiemit nichts gewonnen, weil durch den Beysatz dieser, das individuelle schon bezeichnet, mithin das zu erklärende in die Erklärung stillschweigend gebracht wird. Die Frage wäre nun wieder, was macht denn diesen Knochen zum Knochen des Sokrates und warum ist, und kann er keines andern Knochen seyn?

Mittelst dieser Materie hebt Thomas die Schwierigkeit so: die Materie gehört zum Wesen zusammengesezter Substanzen; aber nur die unbestimmte, mithin erhält von ihr das Wesen keine Individuation. Was die einfachen Substanzen betrift, solche nemlich, die von aller Materie frey sind: so ist bey ihnen Form und Wesen einerley. Formen ohne Materie können allerdings existieren, weil sie als Formen von der Materie nicht abhangen: die Materie kann ohne alle Form nicht seyn, weil sie von der Form ihre Würklichkeit empfängt. Die Formen, welche nicht anders als in der Materie existieren

1) Thomas de Aquin. de ente et essent. c. 3. fol. 7.

ren können, haben dies daher, daß sie vom ersten Princip, welches reine Würklichkeit (actus purus) ist, zu weit abstehen, mithin zu viel Möglichkeit, zu wenig Würklichkeit enthalten. Daher denn auch die ihm näheren Formen ohne Materie bestehen, zu welchen die denkenden Wesen gehören. Da nun in ihnen weiter nichts als Form ist: so folgt, daß ihr Wesen, ihre Quidditát, in nichts anderem bestehen kann 1).

Man sieht hieraus, Thomas, wie vor ihm Aristoteles, dachte die Form mithin auch die Kraft, als etwas immaterielles, weil sie sie der Materie durchweg entgegensetzen. Und so mußten sie auch, ihren Begriffen von der Materie zufolge, als worin sie nichts als bloße Möglichkeit übrig ließen. Solche Abtheilung aber, noch dazu auf so willkührliche Begriffe von der Materie gebaut, hält strenge Prüfung keinesweges aus. Eine andere Schwierigkeit nicht geringeren Gewichts, erhebt sich gegen die hier aufgestellte Theorie. Sind die immateriellen Substanzen nichts als Formen, haben sie kein von diesen verschiedenes Wesen: so sind sie ja bloße allgemeine Begriffe. Was würklich existiert, ist und muß doch individuell seyn.

Thomas sahe sie, suchte aber dadurch auszuweichen, daß unter den immateriellen Substanzen so viel Individuen sind, als Gattungen bey ihnen vorkommen, das heißt, daß jede Individuum und Gattung zugleich ist. Dieser Gedanke wird von ihm auf Avicennens Rechnung geschrieben, und er hätte wohl gethan ihn auf die seinige

1) Thomas de Aquin. de ente et essent. c. 5. fol. 19.

ge nicht herüber zu nehmen. Individuum seyn, und Gattung seyn widerspricht sich.

Dennoch aber sind solche Substanzen nicht gänzlich einfach; weil sie kein reines Daseyn, sondern ein mit Möglichkeit vermischtes haben. Alles nemlich, was nicht im Begriffe des Wesens mit vorkommt, ist von aussen hinzugekommen, und mit dem Wesen zusammengesezt, weil kein Wesen ohne seine Theile sich denken läßt. Nun aber kann jedes Wesen, jede Quidditát, ohne Existenz gedacht werden, denn man kann einen Menschen oder Phönix sich vorstellen, ohne zu wissen, ob sie existieren. Folglich ist das Daseyn vom Wesen verschieden; folglich können dergleichen Dinge auch nicht existieren, haben Möglichkeit in sich, bestehen aus Würklichkeit und Möglichkeit, und sind nicht vollkommen einfach 1).

An Feinheit der Scheidekunst fehlt es wahrlich hier nicht, auch an deren Richtigkeit nicht; nur möchte man wünschen, daß einige Folgerungen nicht zu rasch gezogen wären; wie, daß alles nicht existieren kann, dessen Daseyn in seinem Wesen nicht enthalten ist. Soll der Satz als Grundsatz gelten: so dürfen wir nur mit grosser Bescheidenheit und Vorsicht daraus folgern, da wir so tief und genau die Wesen nicht kennen. Will man dagegen auf die Beschaffenheit unsrer Erkenntniß lieber Rücksicht nehmen: dann wird man ihm solches Ansehen schwerlich einräumen. Uebrigens sieht man, daß diese ganze Untersuchung auf nichts erhebliches hinausgeht; besser hätte unstreitig Thomas gethan, wenn er untersucht

1) Thomas de Aquin. de ente et essent. c. 5. fol. 20, 21.

sucht hätte, welche Beschaffenheiten man in jedem Falle zum Wesen nehmen muß; wie daraus die übrigen Beschaffenheiten gefunden werden; und wie das Wesen, als Princip der übrigen Beschaffenheiten betrachtet, von der Definition sich unterscheidet.

Ueber die Dauer und Succeßion stellt schon Thomas, nach einigen Vorgängern, Betrachtungen an, ohne jedoch in ihre Natur tiefer vorzudringen, nur macht er die Worte und deren Begriffe damit gangbarer. Von der Zeit macht er indeß eine neue Bemerkung, den ersten Keim aller nachherigen tiefern Untersuchungen; allein mit Aristotelischen Vorurtheilen zu sehr vermischt, um ihn auf neue Wege zu bringen. Blos durch Gedanken kann die Seele ohne alle Empfindung, in der Succeßion das vor und nachher unterscheiden; sie nimmt darin eins, zwey, drey, und mehr wahr; diese Zahl in ihr ist die Zeit. Zahl mußte die Zeit, nach Aristoteles, einmahl seyn, weshalb Thomas nicht umhin kann, eine Zahl hier zu suchen; unerachtet es besser gewesen wäre, daran jezt nicht zu denken; sondern die innere Succeßion der Gedanken, durch eine äusere regelmäßige bestimmt, Zeit zu nennen 1).

In Ansehung der Intensionsvermehrung verwirft unser Philosoph die Meynung, welche sie aus Zusetzung gleicher Intension herleitet; weil daraus keine Vermehrung erwachsen kann, indem diese zwey Intensionen einer Art, blos numerisch verschieden sind, und diese Verschiedenheit von den Objekten allein abhängt, mithin, wenn

1) Thomas de Aquin. Opp. T. XVII. opusc. 36. cap. 1.

wenn mehrere Subjekte zu Einem werden, alle Unterscheidbarkeit aufhört. Er tritt also denen bey, die solche Vermehrung daher leiten, daß des Subjekts Vermögen vermehrt, und der Form mehr unterworfen wird 1). Hiemit, so subtil es erdacht ist, wird am Ende nichts erklärt; wer hat von solcher Vermehrung des Vermögens deutlichen Begriff? Was heißt, das Subjekt wird der Form mehr unterworfen? Und enthält nicht das Ganze einen Zirkel, da Vermehrung des Vermögens schon Zusatz an Intension ist, also das zu erklärende in die Erklärung mit andern Worten aufgenommen wird? So viel aber sieht man hieraus, daß diese nicht unerhebliche Frage, von mehreren, nicht mehr bekannten, schon damahls eifrig untersucht ward.

Die natürliche Gottesgelehrtheit handelt Thomas am weitläuftigsten und öftersten ab; ein beträchtlicher Theil seiner Werke enthält nichts als sie in verschiedenen Gestalten. Im sechsten Bande erscheint sie als Commentar über die ersten Bücher Peters des Lombarden, im achten unter der Aufschrift quaestiones disputatae, wo in derselben Ordnung beynahe fast dieselben Sachen, nur mit Hinzusetzung mehrerer Gründe auf beyden Seiten vorgetragen werden. An beyden diesen Orten wird sie in die damals beliebte Disputierform gekleidet, das ist, die Gründe für die bejahende und verneinende Antwort der Fragen werden syllogistisch vorgetragen, und denn durch den Respondenten mit einer Autorität, oder Distinction ent-

1) Thomas de Aquin. in mag. sent. I. distinct. XVIII. membr. 2. quaest. 2. ad Hanibald. Episcop. Basil. ap. Nicolaum Kesler. 1492.

entschieden. Endlich, und zum dritten erscheint dieselbe Wissenschaft im neunten Bande, in Gestalt einer Wiederlegung der heidnischen Irrthümer. Hier ist sie am zusammenhängendsten abgehandelt, weshalb ich diesen zum Grunde legen werde. Aristoteles hatte von Gott zu wenig gelehrt, auch, da er die Welt und ihre Einrichtung nicht für ein Werk des freyen Willens, die Vorsehung für wenig achtete, nicht sehr viel lehren können. Desto weitläuftiger waren hier die neuen Platoniker, theils nach Anleitung Platos, und theils aus besonderer Schwärmerey. Diese wurden daher in dieser Wissenschaft Lehrer der folgenden Jahrhunderte, und so sehr auch Aristoteles Ansehen bey Thomas galt, bedachte er sich doch nicht einen Augenblick, aus den Alexandrinern ihn zu bereichern, zu berichtigen, und das anstößige hinweg zu deuteln. Er schöpfte ihre Lehren aus dem Proklus, aus dem Augustin, aus den Arabern, welche hier größtentheils Alexandriner waren, aus Dionys dem Areopagiten, den er auf allen Seiten beynahe nennt, und aus Anselm von Canterbury, dessen Aussprüche ihm, wie Orakel, und den Aristotelischen gleich gelten.

Zum Beweise von Gottes Daseyn stellt Thomas anfangs die Aristotelischen Schlüsse auf, sucht, wo die Orthodoxie entgegenstand, besonders die vorausgesezte Weltewigkeit, sie zu entschuldigen, und dennoch die Gründe zu rechtfertigen; zulezt fügt er im Vorbeygehen ein Paar Schlüsse an, die nähere Aufmerksamkeit fordern. Den ersten, sagt er, könne man aus Aristotelischen Sätzen auch so bilden: was am wahrsten ist, lehrt der Philosoph von Stagira, ist am meisten existierend, am meisten reell, oder Eins; auch giebt es etwas höchst wah-

res, weil eins mehr falsch ist, als das andere; mithin auch eins mehr wahr seyn muß, als das andere. Hieraus läßt sich folgern, daß etwas vorhanden seyn muß, welches am meisten reell, am meisten Ens, das ist, Gott ist 1). Im Grunde unterscheidet sich dieser Beweis vom Augustinischen und Anselmischen nicht; beyde stützen sich auf den Begriff des vollkommensten und reellsten Wesens. Nur darin weicht er ab, daß aus den Stufen des wahren, das Daseyn eines höchst wahren gefolgert wird, und nur darin versieht er es auch, daß das wahre als existierend gesezt wird, ohne zu erwägen, daß die Wahrheit eines Satzes mit dem Daseyn, des darin ausgesagten keine nothwendige Verbindung hat; und daß in der Wahrheit Stufen angenommen werden, da doch ein wahres weder mehr noch weniger wahr ist, denn das andere.

Einen andern ungemein scharfsinnigen, doch nicht selbst erfundenen nur verdeutlichten Beweis führt Thomas folgendergestalt: was ein von seinem Wesen verschiedenes Daseyn hat, hat dies Daseyn von aussen, nicht von sich, oder wesentlich, weil solches Daseyn, als nicht zum Wesen gehörig, von dem Gegenstande kann getrennt werden. Nun giebt es solche Dinge: also existieren diese durch andere. Der Fortgang ohne Ende ist in der Reihe von Ursachen und Wirkungen unmöglich; also muß ein Wesen vorhanden seyn, das sein Daseyn durch sich selbst hat, dessen Wesen folglich und Daseyn einerley ist. Dies ist die erste Ursache, ist Gott 1). Nur den Mangel hat dieser Schluß noch, daß er als Grund-

satz,

1) Thomas de Aquin. Opp. T. IX. contra gentil. l. c. 13.
2) Idem Opp. T. IV. de ente et essent. c. 5.

saß und ohne hinlänglichen, noch jezt nicht aufgefundenen Beweis angenommen wird; wo man das Daseyn vom Wesen verschieden denken könne, da existiere solches Ding nicht nothwendig; daß folglich durch ihn allein nicht auszumachen ist, ob die Welt, oder die Elementar-Substanzen nicht das nothwendige Wesen sind. So viel beweißt er richtig, es muß ein Wesen als erste Ursache alles Zufälligen nothwendig vorhanden seyn; ob dies gerade Gott sey, wird dadurch nicht ausgemacht.

Nachdem Thomas gegen die Alexandriner mit Albert dem Großen festgesetzt hat, daß Gott einigermaßen, jedoch nicht vollständig, von uns kann erkannt werden, folgert er daraus, daß er auch füglich mit Namen zu belegen ist, da wir aus den Geschöpfen einige Kenntniß von ihm herleiten, mithin die Namen manches Geschaffenen auf ihn Anwendbarkeit haben. Einige Worte nemlich bedeuten absolute Vollkommenheit (reine Realität würden wir sagen), wie Weisheit, Güte, Gerechtigkeit, nebst andern mehr, diese werden auf Gott in eigentlicher Bedeutung angewandt; andre hingegen bezeichnen Realität, eingeschränkt auf eine gewisse Gattung von Geschöpfen; diese kommen ihm nur uneigentlich zu 1). Vortrefflich und neu unterschieden! Nur war die Frage, können Weisheit, Güte, Gerechtigkeit, würklich solche reine Realitäten bezeichnen, da sie von unsern mangelhaften Eigenschaften entlehnt sind?

Hievon ist gegen die Alexandriner, den angeblichen Dionys am meisten, die Folge, daß auch bejahend Gott etwas beygelegt werden kann: denn in Gott ist die höchste Iden-

1) Thomas de Aquin. in Mag. sent. I. distinct. 22. quaest. 1. 2. Ad. Hanibald. Episcop.

Identität aller Eigenschaften mit dem Wesen. Zwar bezeichnet solche Bejahung gewöhnlich Zusammensetzung aus Subjekt und Prädikat, aber doch nicht immer, wie wenn man sagt, Farbe ist Farbe; überdem stellen wir uns auch manchmal das Einfache zusammengesetzt vor, und bezeichnen es so, welches sich aber in Gedanken wieder aufheben läßt 1). Hier hängt Thomas noch zu fest an Alexandrinischen Begriffen, und sieht darum die Sache aus unrechtem Gesichtspunkte. Eigentlich kommt es darauf an: ob auch in den Fällen, wo Subjekt und Prädikat verschiedene Begriffe sind, die bejahenden Sätze ihren Gegenstand von aller Zusammensetzung frey lassen? Dies übergeht Thomas mit weislichem Stillschweigen, und gewinnt mithin für die Hauptsache nichts.

Hiedurch gelangt er denn auch dahin, sagen zu können, daß Gott Substanz ist, welches die Alexandriner *nicht* gestatten wollten: denn, sagt er, Substanz bedeutet theils was für sich existiert, nicht vom Daseyn andrer Wesen abhängt, und theils was andern in ihm befindlichen zur Unterlage dient (quod substat aliis). Im ersten Verstande kann es Gott beygelegt werden, nicht aber in lezterem, welcher leztere denn auch unter mehrere Gattungen vertheilt ist, nicht aber der erstere, mithin unterwirft nur dieser die Substanz dem Einwande der Beschränkung 2). Thomas eröffnet hier eine neue Aussicht, und ein Mittel, den Alexandrinischen Einwürfen aus dem Wege zu *gehen*, welches mit glücklichem Erfolge spätere Philosophen gebraucht, und damit die Naturtheologie von den Alexandrinischen erhabenen Nonsense gereinigt haben.

Die

1) Thomas de Aquin. in Mag. sent. I. distinct. 4. quaest. 4.
2) Ibid. dist. 8. quaest. 1. artic. 1.

Die Einheit der ersten Ursache leitet Thomas aus seinen Voraussetzungen sehr fein zwar, aber wegen Unzulänglichkeit dieser Voraussetzungen, unbefriedigend her; die erste Ursache ist weiter nichts denn Existenz, mithin ohne alle Differenz, ohne allen weitern Zusatz, sonst wäre sie nicht bloßes Daseyn, sondern Daseyn mit noch einer Form. Zusatz von Materie leidet sie noch viel weniger, dadurch würde ein materielles, nicht aber ein für sich allein bestehendes Daseyn angenommen. Sie kann demnach nicht anders als einzig seyn 1). Wie aber wenn mehrere solcher reinen Existenzen ohne innere Differenz, blos durch den äußern Ort verschieden, vorhanden wären? Ueberdem liegt hier klar am Tage, was sich die Alexandriner nebst ihren Anhängern, unter Gott vorstellten, den bloßen Begriff der Existenz, und zwar der unwandelbaren Existenz, verwandelt in eine Substanz.

Gott, als erster Urheber der Bewegung ist nach Aristoteles unbeweglich und unveränderlich; dies legt Thomas zum Grunde, und leitet davon Gottes übrige Eigenschaften auf neue Art her 2). Entstehungen und Vergehungen sind Veränderungen, widersprechen daher der Unveränderlichkeit. Als unveränderlich ist Gott der Zeit nicht unterworfen; mithin ist in ihm keine Succeßion, und er kann kein Seyn nach dem andern haben; sein ganzes Daseyn besitzt er auf einmal, also ohne Anfang und Ende. Als erste Ursache kann Gott nicht entstanden seyn, weil er sonst eine Ursache haben, das heißt, nicht die erste Ursache seyn würde. Auch als das nothwendige Wesen, hat er keine Ursache außer sich 3). Entstehung und Vergehung wider-

 sprechen

1) Thomas de Aquin. de Ente et essent. cap. 5. Tom. IV.
2) Ibid. Opp. T. IX. contra gentil. I, 14. 3) Ibid. 15.

sprechen der Unveränderlichkeit freylich; ob aber alle Succeßion und alle Abwechslung von Prädikaten, ist damit noch nicht entschieden; weil der Umfang dieser Unveränderlichkeit zuvor sorgfältig muß bestimmt werden. Es kann etwas als ein gewisses Wesen unveränderlich, und dennoch nicht von aller Veränderung frey seyn, wie wenn die Seele bald ein Dreyeck, bald ein Viereck, oder sonst etwas denkt, und dennoch als Seele nicht verändert wird, sondern unveränderlich Seele bleibt. Zugleich erblickt man hier den Ursprung der lange hernach gültigen Lehre von Gottes durchgängiger Unveränderlichkeit, welche zu retten, man sich viele, obgleich immer vergebene Mühe gegeben hat.

Aus der Ewigkeit folgert Thomas, Gott habe kein leidentliches Vermögen; was leiden kann, überhaupt was irgend ein Vermögen hat, kann in so fern auch nicht seyn: Gott hingegen, als ewig, kann schlechterdings nicht seyn. Würklichkeit geht der Möglichkeit allemal vor, weil das mögliche nicht durch sich, sondern durch etwas würkliches, zum Daseyn gelangt. Was also einigermaßen etwas seyn kann, was es nicht ist, vor dem geht ein würkliches her; Gott aber, das erste Wesen, hat nichts vor ihm hergehendes. Gott, durch sich existierend, hat keine Ursache; was aber etwas noch seyn kann, außer dem was es schon ist, hat eine; folglich kann Gott nichts mehr seyn, als was er ist. Endlich, was erst seyn kann, wird durch ein vorhergehendes würklich gemacht; dies kann ohne Ende nicht fortgehen; also muß etwas existieren, das bloße Würklichkeit ist 1).

Auch

1) Thomas de Aquin. contra gentiles, I, 16.

Auch diese Gründe haben Scharfsinn und Neuheit, nur liegt eine Zweydeutigkeit noch auf dem Boden. In so fern leiden, etwas seyn können was man noch nicht ist, Vermögen, eine Vermehrung oder Verminderung an Vollkommenheit mit sich führen, kommt freylich Gott kein Vermögen zu; aber alles Leiden und alles Vermögen führt dies nicht nothwendig mit sich: wie die Seele weder gebessert noch verschlimmert wird, wenn sie jezt ein Viereck, hernach ein Fünfeck sich vorstellt. Auch folgte hieraus, daß Gott von Ewigkeit hätte schaffen müssen, daß er die Veränderungen in der Welt nicht als würklich anschauen, sondern als entworfen, nur denken kann. Darum schließen auch die Beweise nicht; der erste, weil daraus, daß ein oder das andere Accidens, eine oder die andere Aktion sich ändert, und in Rücksicht deren Gott nicht ist, was er seyn kann, Aufhebung des nothwendigen Daseyns nicht folgt, sondern nur, daß gerade dies zum nothwendigen in ihm, nicht gehört. Der nemliche Fehler liegt auch bey dem andern auf dem Boden; überall wird aus Einem zufälligen, auf Zufälligkeit des ganzen Daseyns geschlossen.

Daß Gott nicht Materie ist, folgert Thomas nach Aristotelischen Voraussetzungen hieraus richtig: Materie nemlich ist nichts als Vermögen, Gott hingegen nichts als Würklichkeit. Sie hat ferner keine thätige Kraft; sie kann endlich nur durch gelittene Veränderung etwas aus sich darstellen 1). Wie aber, wenn diese Aristotelische Vorstellung von der Materie unrichtig erfunden würde? wenn die Materie etwas würkliches, und noch dazu etwas thätiges wäre?

Der

1) Thomas de Aquin. contra gentiles, l, 17.

Den von den Alexandrinern schon behaupteten Satz: in Gott ist keine Zusammensetzung, leitet Thomas auf eigne Art hievon so ab: was aus mehreren zusammengesetzt ist, enthält Möglichkeit etwas zu seyn (potentia), weil die vereinten Wesen eher vereint werden konnten, als sie es waren, Gott aber ist frey von aller Möglichkeit, folglich auf keine Art zusammengesetzt. Anderer vorher schon gebrauchter Schlußarten hier nicht zu gedenken 1). Allein eine solche Möglichkeit, als bey Vereinbarung mehrerer Attribute vorausgesetzt wird, hebt Gottes Nothwendigkeit nicht auf, weil hier die Priorität blos in Gedanken vorhanden ist; mithin die Möglichkeit auch in Gedanken allein, der Würklichkeit vorgeht; weil ferner alle Vermögen von Gott nicht nach bündigen Beweisen sind ausgeschlossen worden, noch ausgeschlossen werden können, indem man sonst sagen müßte, Gott sey gar nicht möglich.

Mit solcher Einfachheit ist schlimm zu vereinbaren, wie schon vor Thomas mehrmals war angemerkt worden, daß Gott alle Vollkommenheiten, also Weisheit, Güte, Gerechtigkeit, besitzt, also durchaus einfach nicht gedacht werden kann. Aus dieser Verlegenheit sucht sich Thomas mit ungemeinem Scharfsinne zu befreyen, indem er einem Gedanken der Vorgänger mehr Licht und Festigkeit giebt. In Gott, als Ursache aller Dinge, finden sich allerdings der Creaturen Vollkommenheiten, aber auf weit erhabnere Art. Da sie nun in den Creaturen reell verschieden sind, so dürfen sie es in Gott nicht seyn. Weil aber doch Güte, Weisheit und Gerechtigkeit verschiedene Begriffe sind: so muß dieser Unterschied nur ein Gedanken-Unterschied seyn. Dieser

1) Thomas de Aquino contra gentiles I, 18.

Dieser entspringt daher, daß unser Verstand zu schwach ist, Gott einfach, wie er ist, zu denken, und ihn unter mehrere Begriffe bringen muß. Er erlangt die Begriffe der Vollkommenheiten durch die Creaturen getheilt, und kann sie daher nicht auf Gott in einer Umfassung anwenden 1). Freylich ist dies bald und scheinbar gesagt, aber nicht so bald, noch überzeugend bewiesen; so lange der Verstand Gerechtigkeit und Weisheit, Macht und Güte, nicht als einerley Begriffe anerkennt, muß er dieser Theorie immer sich entgegensetzen, daß sie aber dies seyn, hat Thomas darzuthun gänzlich unterlassen.

Desto richtiger und einleuchtender aber folgert er aus dieser Abwesenheit aller Zusammensetzung, Gottes Unkörperlichkeit; aller Körper hat, als Kontinuum, Theile, und ist mithin zusammengesetzt. Jeder Körper ferner ist beweglich, Gott hingegen unbeweglich: jeder Körper zudem ist endlich, und kann größer gedacht werden: Gott also, als Körper, wäre nicht das größte Denkbare. Wozu noch kommt, daß die Verstandeskenntniß edler ist denn die sinnliche, also auch ihre Gegenstände vor den sinnlichen Vorzug haben müssen, und demnach das erste und vollkommenste aller Wesen, kein Gegenstand der Sinne, kein Körper seyn kann. Auch kommt hinzu, daß jedes lebende edler ist, als jeder nicht lebende Körper, weil dieser nur durch das Leben lebt, und von ihm seinen Vorzug vor dem leblosen empfängt. Das erhabenste aller Wesen, folglich Gott, ist nicht Körper 2).

Die

1) Thomas de Aquin. in Mag. fent. l. distinct. 2. quaest. 2.
2) Idid. contra gentiles l, 20.

Die beyden lezten Beweise tragen Merkmale Alexandrinischer Lehre an der Stirne, und stützen sich auf Voraussetzungen dieser Schule, die schwerlich allgemeine Gültigkeit erlangen dürften. Der erste nimmt an, es gebe ein substantielles Objekt des reinen Verstandes, welches noch zu erweisen ist; der andre, das Leben sey keine Kraft des Körpers, welches in völliger Allgemeinheit gleichfalls noch nicht entschieden ist. Am vorzüglichsten und eben darum noch jezt am meisten gangbar, ist der erste Beweis.

Aus einigen der obigen Sätze entspringt auch der, Gott ist sein Wesen, oder seine Quidditàt; mit deutlichen Worten, in ihm ist das Daseyn vom Wesen nicht verschieden, und außer dem Wesen ist in ihm nichts. Auf diesen verfiel man dadurch, daß man glaubte, überall wo Zusammensetzung der Begriffe vorkomme, sey Trennbarkeit, mithin Vergänglichkeit, folglich wo eines Dinges Daseyn von seinem Wesen sich unterscheide, da könne solches Ding nicht unvergänglich seyn. So verfiel man, eine eingebildete Unbequemlichkeit zu vermeiden, in eine würkliche Ungereimtheit, wovon die Folgen gleich näher sich entwickeln werden. Hier nur so viel: Daseyn und Wesen können wir nicht umhin, verschieden zu denken, weil beyde Begriffe aus wesentlich verschiedenen Denkakten, und wesentlich verschiedenen Quellen entspringen, mithin sagt dieser Satz etwas durchaus Undenkbares aus. Die Beweise indeß lauten so: was sein eignes Wesen nicht ist, enthält Zusammensetzung: weil außer dem Wesen in ihm noch etwas ist: Gott aber ist frey von aller Zusammensetzung. Was nicht zur Definition gehört, ist in einem Dinge außer seinem Wesen, denn die Definition bezeichnet seine Quidditàt. Nun hat aber Gott keine Accidenzen, wie gezeigt werden soll.

soll. Ist endlich das Wesen nicht die Sache selbst; so ist es des Dinges Ursache, indem das Ding durch das Wesen seine Form und Unterscheidung von andern bekommt. Wäre demnach Gottes Wesen nicht er selbst: so hätte er eine Ursache 1). Wie wenig diese Gründe schließen, leuchtet bald hervor; sie alle, nebst einigen hier übergangenen stützen sich theils auf unausgemachte Sätze, und theils auf Zweydeutigkeiten, da etwas im eigentlichen Sinne Ursache genannt wird, was nur Grund, und nicht einmal objektiver Grund, sondern blos Grund ist, die Sache sich so vorzustellen.

Wie aus Alexandrinischen übertriebenen Vorstellungen diese Behauptung hervorgieng, so stammt daher auch die gleich folgende, daß in Gott kein Accidens vorkommt, deren erster Beweis aus lauter Formeln und Sätzen dieser Schule zusammengesetzt ist. Diesen, als am wenigsten erheblich, übergehe ich, um mich destomehr über ein Paar folgende, und beträchtlichere ausbreiten zu können. In Gott ist kein Vermögen etwas zu leiden; hat er aber Accidenzen: so kann er ohne alles leidentliche Vermögen nicht seyn, weil das Accidens nicht zum Wesen gehört, mithin ein besonderes Aufnehmungsvermögen erfordert. Zudem ist das Accidens in seinem Subjekt nicht nothwendig, es kann da seyn und nicht da seyn, mithin kann ein seiner fähiges Subjekt verändert werden, welches Gottes durchaus unveränderlichem Wesen widerspricht 2). Diese beyden Beweise ruhen auf nicht vollkommen wahren oder doch wenigstens nicht als solche erwiesenen Voraussetzungen.

Gottes

1) Thomas de Aquin. contra gentiles I, 21. 2) Ibid. 23.

Gottes vollkommene Einfachheit und Entfernung von aller Veränderlichkeit, giebt die Folge, daß sein Seyn, seine Existenz und sein Wesen, durch keine Differenz kann bezeichnet werden. Muß nemlich zu Gottes Seyn noch etwas hinzugesetzt werden: so kann er nicht anders denn mittelst dieses Zusatzes existieren, mithin ist sein Daseyn nicht an sich nothwendig. Auch, was Zusatz zum Seyn erfordert, kann ohne solchen nicht seyn, hat daher in Rücksicht dessen ein Vermögen zu seyn, welches doch der Gottheit widerspricht 1). Daraus erhellt, daß Gott unter kein Geschlecht gehört, weil, was zu irgend einem Geschlechte gerechnet wird, eine Differenz zur Unterscheidung von diesem Geschlechte hat, Gottes Seyn hingegen solchen Beysatz nicht gestattet. Und dann, gehörte er unter ein Geschlecht: so müßte es das der Substanz oder des Accidens seyn. Die erstere kann es nicht seyn, indem keine Substanz ihr Daseyn ist, sonst wäre alle Substanz durch sich, und existierte nothwendig; das letztere kann es auch nicht, weil kein Accidens das erste Wesen seyn kann, da es nicht für sich besteht 2). Auch diese Lehren sind Alexandrinisch, Gott nannten jene Philosophen über alles existierende erhaben, durch kein Wort, keinen Begriff ausdrückbar und denkbar. Das alles darum, weil sie in der Analyse der Begriffe, den obersten und zugleich einfachsten suchten, daß er durch Hinzufügung der Differenzen, die geringern und niedern hervorbrächte. So heischte es die logische Emanation! Diese lautet erhaben, und scheint von Gott am würdigsten zu lehren; sie hebt aber zugleich aller reellen Begriffe, mithin aller Theologie Daseyn gänzlich auf. Wozu noch kommt, daß man sich widerspricht, sobald man Gott unter

1) Thomas de Aquin. contra gentiles I, 24. 2) Ibid. 25.

ter kein Geschlecht bringen will, indem wir uns nur durch diese Gemeinbegriffe Dinge denken können, mithin man eben hiemit behauptet, Gott sey schlechterdings undenkbar. Daher auch die gegenwärtigen Beweise, obgleich in den Sätzen von den Alexandrinischen verschieden, dennoch die Erbsünde an sich tragen, aus Zweydeutigkeit mehr in den Schlußsätzen auszusagen, als die Vordersätze erlauben. Die Freyheit von aller Zusammensetzung aus reellen Theilen, hat die Abwesenheit aller Differenzen nicht zur Folge, und warum sollte Gott nicht Substanz seyn können, im ausgedehntesten Sinne des Wortes? Weil die Substanz nicht ihre Existenz ist? Nun so theile man die Substanz in die, welche nothwendig, und in die welche zufällig existiert. Wo steht geschrieben, daß keine Substanz durch sich existieren kann? Dennoch hat diese Lehre, aus übelverstandner Gottesfurcht bis in das gegenwärtige Jahrhundert bey manchen sich erhalten.

Aus der Platonischen Theorie von Gottes einfachstem Daseyn, und seinem nur das Seyn begreifenden Wesen; von der Nichtigkeit der Materie, und der ausschließenden Realität aller Formen; von der Herleitung aller dieser Formen aus dem göttlichen Wesen, war die von Plotin nicht undeutlich, von andern versteckter, vom angeblichen Dionys dem Areopagiten (ihn führt Thomas hier namentlich auf) wörtlich zugestandne Folgerung: Gott ist das formale jeden Wesens. Diesen Theil des Alexandrinischen Systems hatten indeß schon frühere Kirchenväter, hernach Augustin, mit der Emanation verworfen, und die reine Lehre der Kirche, zur Ehre des gesunden Verstandes, auf das Gegentheil gestimmt. Thomas bestreitet daher diese Behauptung ausdrücklich, und nach Gewohnheit mit mehreren,

ren, an Gewicht ungleichen Gründen. Damals wurden die Beweise meistens nach der Zahl gemessen, und die grössere Anzahl machte das geringere Gewicht oft übersehen. Die erheblichsten davon sind: die Dinge werden nicht durch ihr Seyn unterschieden, weil dies allen gemein ist; also muß entweder die Existenz in sich verschiedenartig, oder die Dinge, welchen es zukommt, müssen verschieden seyn. Ersteres ist unmöglich, also lezteres wahr. Nun aber ist Gottes Daseyn sein Wesen; wäre also aller Dinge Form, Gottes Wesen: so müßte alles Eins seyn, weil Gott es ist. So vorgetragen, schließt der Beweis, wegen der Voraussetzung von Einerleyheit des Wesens und Daseyns in Gott, nicht; vielleicht besser so: wofern Gott aller Dinge Form ist, muß er von sich selbst verschieden, sich selbst sogar widersprechend seyn. Darum hat folgender Beweis mehr Nachdruck: was vielen gemein ist, ist außer den vielen nichts; und nur in Gedanken von ihnen trennbar. Außer Sokrates, Plato, und andern Individuen ist das Thier nichts, und existiert nur in der Abstraktion als etwas von ihnen verschiedenes. Wo nicht: so folgt, daß in Sokrates Plato und andern Einzelwesen, mehrere Thiere sind; das Thier nemlich im Allgemeinen, der Mensch im Allgemeinen, und Plato oder Sokrates im Individuellen. Weit weniger also ist das Daseyn, etwas außer den existierenden Dingen würklich vorhandenes. Wäre Gott das Daseyn überhaupt, dann wäre er bloßes Gedankending. Auch könnte dann nichts entstehen, oder vergehen, weil Gott ewig ist, mithin das Daseyn in keinem Fall aufhören, oder anheben kann 1).

Daß

1) Thomas de Aquin. contra gentiles I. 26.

Daß Gott das vollkommenste Wesen ist, hat Thomas das Verdienst zuerst bewiesen zu haben. Existierte eine Weiße für sich; ihr könnte keine von den Vollkommenheiten der Weiße fehlen; einem weißen Gegenstande fehlt sie nur darum, daß das Subjekt die Farbe nicht vollkommen annehmen kann. Ueberhaupt, was etwas rein und unvermischt ist, ist eben das in höchster Vollkommenheit. Nun ist Gott die Existenz selbst, also kann keine von den Vollkommenheiten des Seyns ihm abgehen, er kann keines Vorzuges irgend eines existierenden Dinges ermangeln. Wie ferner alle Vollkommenheit einem Gegenstande in so fern zukommt, als er ist; Unvollkommenheit, in so fern als er nicht ist; und wie Gott blos ist, alles Nichtseyn von ihm entfernt ist: so findet sich in ihm kein Mangel, mithin ist er unter allen Wesen das vollkommenste. Thomas schwebt hier um den Begriff von Realität und Negation, der von fern ihm stets vorschimmert, ohne sich in völliger Deutlichkeit zu enthüllen. Durch ihn hätte er seinem Schlusse mehr Kraft und Helligkeit geben können, so fehlt es an einem bestimmten und festen Obersatze. Zudem liegt hier auch der nicht ganz zu billigende, ja was noch mehr, von ihm selbst kurz zuvor bestrittene Satz zum Grunde: Gott ist nichts als reines Daseyn, und sein Daseyn ist sein Wesen. Auf eine andre Art folgert Thomas das nemliche so: alles Unvollkommene kommt vom Vollkommenen; Gott also, von dem alles kommt, ist das vollkommenste. Allein, Feuer kommt vom Feuer, Bewegung von Bewegung, Mensch vom Menschen, also auch unvollkommenes von gleich unvollkommenem. Thomas fährt fort: Die Wirkung kann nicht vollkommener seyn, als die Ursache, weil die Thätigkeit der Ursache sich nach dem Grade ihrer Würklichkeit richtet. Nun ist Gott aller

Dinge

Dinge Ursache, also vollkommener denn alle. Aber ein stupider Vater zeugt oft einen geistreichen Sohn, mithin ist der Obersatz, nebst seinem Beweise so schwankend, daß ein solcher Allgemeinsatz schwerlich auf ihm ruhen kann. Was kann vielsinniger seyn, als actio consequitur modum actus in agente? 1)

Hievon ist die Folge, daß nur die Worte, welche absolute Vollkommenheit bezeichnen, Güte, Weisheit, Gerechtigkeit, nebst andern ähnlichen, von Gott können gebraucht werden; diejenigen hingegen, welche eine Vollkommenheit so anzeigen, daß der Creatur eingeschränktes Seyn mit darin begriffen ist, dürfen blos figürlich auf ihn angewandt werden. So weit vortrefflich, nur wünschte man die Merkmale, woran absolute und uneingeschränkte Vollkommenheit sich zu erkennen geben. Von diesem Wege aber weicht Thomas, hingerissen durch seinen Liebling Dionys den Areopagiten, sogleich wieder ab, und fügt hinzu, kein Wort sey ohne alle Unvollkommenheit in Nebenbedeutungen, weil allen unsern aus der Sinnenwelt entsprungenen Begriffen, Mängel ankleben, und wir daher Form und Subjekt in allen Vorstellungen unterscheiden, mithin die Form allemal unvollkommen denken, weil sie uns nie in völliger Reinheit vorkommt. So bezeichnet Güte etwas nicht subsistierendes, sondern blos abstraktes, das Gute, etwas aus Materie und Form zusammengesetztes; daher denn auch eigentlich Gott keine solche Benennung darf beygelegt werden 2).

Damit

1) Thomas de Aquin. contra gentiles, I, 28.
2) Ibid. I, 30.

Damit man aber nicht glaube, Thomas widerspreche sich, indem er mehrere Worte zur Bezeichnung göttlicher Natur zuläßt, er, der oben gesagt hatte, in Gott ist alles Eins, hier ist keine Zusammensetzung: so bemüht er sich zu zeigen, daß diese Vielheit, keine reelle Verschiedenheit der Eigenschaften mit sich führt. Wie in der Sonne eine der Wärme ähnliche Kraft ist, weil sie sonst nicht wärmen könnte, und sie daher warm heißt; wie durch eben diese Kraft die Sonne manche andre Wirkungen hervorbringt, die Trockenheit z. B., und daher Wärme und Trockenheit ihr wegen einer und derselben Kraft beygelegt werden: so kommen Gott die Vollkommenheiten aller Dinge, wegen einer einzigen Kraft, oder Vollkommenheit zu. Er heißt weise, nicht blos, weil er weise macht, sondern auch, weil wir, in so fern wir weise sind, die Kraft, wodurch er uns weise macht, einigermaßen nachahmen. Uns aber sind solche vielfältige Benennungen nothwendig, weil wir Gott nur aus seinen Wirkungen erkennen, ihn nur dadurch bezeichnen können 1). Daß man aber nicht wähne, als haben alle diese Benennungen keinen verschiedenen Sinn: so erwäge man folgendes: sie sind zwar dem Wesen nach eins; aber den Begriffen, auch der Wahrheit nach, in Gott verschieden, so daß der Begriffe Verschiedenheit, auf der Sache Verschiedenheit sich gründet. Unser Verstand, unfähig Gott mit einem Blicke zu umfassen, betrachtet ihn von verschiedenen Seiten, und in verschiedenen Beziehungen, eignet ihm daher verschiedene Vollkommenheiten zu. In so fern nun jede derselben ihren Grund

1) Thomas de Aquin. contra gentil. I. 31.

Grund in der Sache hat, und Gott etwas, jedem Begriffe entsprechendes besizt, hat er allerdings mehrere Eigenschaften, obgleich sie im Wesen alle Eins sind 1).

Subtilität und Scharfsinn hat diese Erklärung sonder Zweifel; sie entwickelt deutlicher, was einige Vorgänger nur obenhin angedeutet hatten; ob sie aber Befriedigung gewährt, kann mit Recht noch gefragt werden? Wie Macht, Weisheit, Güte, nebst andern göttlichen Eigenschaften im Grunde Eins seyn können, wird nicht hinlänglich aufgehellt, ja nicht einmal hinlänglich bestimmt, was mit dieser Einerleyheit im Grunde soll gemeint seyn. Verschiedenheit der Begriffe und Vorstellungen von ihnen scheint selbst Thomas nicht leugnen zu wollen: was kann also diese Einheit mehr seyn, als Einerleyheit in Ansehung des Subjektes? Was mehr sagen, als die Güte hat kein anders Subjekt als die Weisheit, die Weisheit kein anders als die Macht, das ist, das Substratum, die Substanz ist bey aller Attributen Verschiedenheit, eine und dieselbe? Denn besagt es mehr nichts, als was wir auch jezt unter Gottes einfacher Natur verstehen, und die eben behauptete Abwesenheit aller Zusammensetzung in dem Begriffe fällt dahin.

Als vollkommen ist Gott gut: denn gut ist, wornach alles strebt, nun strebt alles nach dem Seyn, und Gott ist das vollkommene, uneingeschränkte Seyn 2). Ein Paar andere, minder erhebliche Beweise übergehe ich. Aus

1) Thomas de Aquin. Opp. T. VI. in mag. ſentent. l. diſt. 2. quaeſt. 1. artic. 2, 3. contra gentil. l. 32 - 36. 2) Idem contra gentil. l. 37.

Aus allem indeß ergiebt sich so viel, daß Thomas den rechten Weg dies darzuthun, gehindert durch Aristotelische Gemeinsätze, nicht gewahr ward. Etwas mehr nähert er sich ihm im Beweise des Satzes, daß Gott das höchste Gut ist. Von ihm, der allgemeinen Ursache, kommt alles Gute, und was Ursache andrer gleichartiger Dinge ist, ist in diesem Geschlechte das oberste. Gott ferner ist von allem Uebel frey, mithin das oberste Gut 1). Beyde diese Sätze stellten schon die Alexandriner nach Plato auf, und knüpften daran aus Aristoteles einen neuen Sinn, daß nemlich Gott nicht blos das vollkommenste, und gütigste aller Wesen, sondern auch das uns am meisten befriedigende, und zu unsrer Glückseligkeit unentbehrliche Wesen ist. Von hieraus haben durch die Scholastiker manche Neuere ihn herüber genommen, ohne zu erwägen, daß etwas höchst vollkommen, und gütig seyn kann, ohne deshalb zu unsrer Glückseligkeit in gegenwärtiger Lage schlechthin unentbehrlich zu seyn. Denn würkt solch ein Wesen durch Mittelursachen auf uns, und durch regelmäßigen festen Naturgang: so sind diese Mittelursachen, weil sie uns näher, und nach dem Naturlaufe unentbehrlich sind, zur Glückseligkeit uns wesentlicher. Daß dieser Satz eine unerschöpfliche Quelle mancher Schwärmereyen, und überirrdischen Träumereyen gewesen ist, und bey manchen noch ist, kann hieraus bald abgenommen werden; eben durch Ueberspringung der Mittelursachen, und Hinweisung auf die erste Ursache, entfernt er von irrdischen Beschäftigungen, und macht die Menschen dem gegenwärtigen Leben unbrauchbar; er gewöhnt sie an bloße Be-

1) Thomas de Aquin. contra gentil. I, 41.

Beschaulichkeit, und an erträumten Gottesgenuß. Da dieser feste Naturlauf einmal vorhanden ist: so wäre doch wol aus ihm die sicherste Folge; daß, wer sich dem gegenwärtigen Leben, und der gegenwärtig möglichen Menschenvervollkommung am gemäßesten bildet, eben dadurch für die Zukunft hinlänglichen Saamen der erfreulichsten Erndte ausgestreut hat. Hätte Gott gewollt, daß wir schon jezt den Blick blos auf ihn richten, und alles Irrdische hintan setzen sollten, wahrlich er hätte an diesen Naturlauf so fest uns nicht gebunden, oder zu unsrer Erziehung ein anderes Verfahren erwählt.

Hieraus leitet Thomas die Einheit Gottes auf neue Art her: zwey höchst gute Wesen können nicht seyn, da das höchste einzig ist 1). Was er diesem, an andern Beweisen noch anfügt, ist schon an seinem Orte oben vorgekommen. Man hat diesem Schlusse in neuern Zeiten entgegengestellt, daß er auf bloße grammatische Bedeutung des Superlativs gestüzt ist, vermöge deren dieser Grad meist die Nebenbedeutung von Einzigkeit mit sich führt; daß er aber darum nichts desto weniger philosophisch unrichtig ist. Mehrere Wesen, wenn sie alle übrigen übertreffen, bleiben ihrer Mehrheit unbeschadet, die vollkommensten und besten.

Von eben dieser Wesensvollkommenheit ist die Folge Unendlichkeit, doch nicht die mathematische der Zahl, oder der Ausdehnung, als welche bey Gott nicht statt hat; sondern die intensive der Vollkommenheit und Macht. Eine Würklichkeit ist um so viel vollkommner, je weniger Mög-

1) Thomas de Aquin. contra gentil. l. 42.

Möglichkeit, oder Vermögen ihr anklebt, weil jedes Vermögen der Vollkommenheit Schranken sezt. Was demnach reine Würklichkeit ist, hat keine Vollkommenheitsgränzen, und ist mithin unendlich. Unser Verstand kann nichts grössers als Gott denken; wol aber etwas grösseres denn jedes endliche denken: also ist Gott unendlich. Jedes Ding dauert um so länger, je mächtiger seine Ursache ist: Gottes Dauer aber ist ohne Ende, folglich auch seine Macht, und sein Seyn; weil er ausser sich keine Ursache hat 1).

Mehrerer anderer Beweise von weniger Erheblichkeit nicht zu gedenken. Der erste unter diesen ist zugleich der tiefste, wenn er nur besser entwickelt, und auf lichtvollere Säze gebracht wird, deren Keime er allerdings enthält. Eine Würklichkeit ist um so vollkommner, je weniger sie Mögkichkeit in sich schließt: hat mehr denn einen Sinn; deutlicher wäre, eine Realität ist um so reiner, je weniger Negation ihr beygemischt ist; die reinste also ist ohne Einschränkung, mithin metaphysisch unendlich. Um den nemlichen Angel dreht sich der andere Beweis, der aufgelößt in klare Begriffe, mit diesem einerley ist. So musten Jahrhunderte, aus Mangel an richtigen Ausdrücken, um einen Saz tappen! Der dritte hat mehr sophistischen Schein als philosophisches Seyn; aus der unendlichen Dauer Gottes folgt mehr nichts, als endloses Daseyn, weit verschieden von der Unendlichkeit überhaupt.

Eben dies fruchtbare Princip erhärtet auch, daß Gott Verstand besizt, und denkendes Wesen ist. Ihm nem-

1) Thomas de Aquin. contra gentiles. l. 43.

nemlich fehlt keine irgendwo vorkommende Vollkommenheit, und Denkkraft besitzen, ist Vollkommenheit; weil dadurch das denkende gewißermassen alles ist, indem es aller Vollkommenheiten enthält. Was ferner zu einem bestimmten Ziele wirkt, ohne selbst dies sich vorzustecken, dem muß von einem andern es vorgesteckt seyn. Naturgegenstände streben nach bestimmten Zielen, ohne sie zu kennen, also hat ihnen Jemand diese, und zwar mit Verstand bestimmt. Dieser ist Gott, mithin ist er denkendes Wesen 1). Eine Anzahl anderer, aus Aristoteles größtentheils abgeleiteten Schlüsse, gehe ich vorbey. Der erste unter diesen wäre vortreflich, stünde nicht der matte Anhang von Grund für des Verstandes Vollkommenheit dabey, welcher noch dazu aus einem schiefen Gemeinsatze der alten Philosophie geborgt, und auf des Verstandes Natur sehr wenig zurückgeführt ist. Der andere kann nur dann erst seine ganze Kraft zeigen, wenn der Welt Zufälligkeit erwiesen ist: wie er da steht, ruht er auf dem Aristotelischen lange nicht erwiesenen Axiom, daß Naturkörper nach gewissen Zwecken trachten.

Daß Gott sich, und von ihm verschiedene Dinge, durch seinen Verstand erkennt, folgt hieraus leicht; nur fragt sich, wie erkennt er, das von ihm verschiedene? Allgemein? Oder auch individuell? Thomas behauptet mit Recht auch lezteres, und zwar aus folgenden Gründen am meisten: wer nach Verstand handelt, hat Kenntniß von dem, was er unternimmt, nicht im allgemeinen blos, weil die Kenntniß des zu machenden Form bestimmt. Da nun Gott mit Verstand alles hervorbringt: so

1) Thomas de Aquin. contra gentil. l. 44.

so erkennt er alles individuell. Was Gott erkennt, erkennt er auf das vollkommenste: was aber im allgemeinen eingesehen wird, stellt man sich unvollkommen vor, weil das vornehmste, die lezten Vollkommenheiten, wodurch sein eigentliches Seyn bestimmt wird, nicht in der Erkenntniß vorkommt 1). Eine Hauptfrage, ob Gott von den Dingen ausser ihm anschauende Erkenntniß hat, oder die Erkenntniß nur auf seine Ideen sich gründet? läßt Thomas unberührt: doch scheint in einigen Ausdrücken durch, er sey der Bejahung dieser Frage abhold, weil ihm Gott die Dinge ausser ihm, nur durch sich, und seine Ideen wahrnimmt.

Die hierin enthaltene Schwierigkeit, wie kann individuell erkannt werden, was man nicht anschaut, die erheblichste unter allen, wird Thomas und sein Zeitalter nicht gewahr. Einige andere indeß, gleichfalls nicht unbeträchtliche, stellte es ihm entgegen; unter mehreren die, daß Erkenntniß durch äusere Gegenstände verursacht, also erworben wird, welches von keiner göttlichen Eigenschaft doch kann gesagt werden. Thomas stellt die Behauptung dawieder auf: Gottes Erkenntniß verursacht die Gegenstände, wird also nicht erworben, sondern ist ihm wesentlich 2). Dies bedarf theils noch näherer Bestimmungen, und theils mehrerer Beweise, ist mithin sehr unzulänglich. Der, daß Verstandeserkenntniß nur das Allgemeine betrift, Gott hingegen alles individuell erkennt, begegnet er mit der Bemerkung, daß Verstandeskenntniß mehr nichts als Formen, entblößt von aller

1) Thomas de Aquin. contra gentiles I. 50. 2) Idem in mag. sentent. l. dist. 35. quaest. 1.

ler Materie, und allen materiellen Bedingungen erfordert, also die Allgemeinheit nicht unausbleiblich mit sich führt 1). Die Formen aber, wenn sie von aller Materie gesäubert werden, sind sie denn nicht nothwendig allgemein? Verliehren sie nicht alle aus der Materie quillende Merckmahle.

Die Mehrheit des von Gott erkannten, ist keine reelle, sonst wäre Gott nicht vollkommen einfach 2). Sie wird auch nicht succeßiv, sondern völlig simultan von ihm gedacht, so daß Gottes Verstand auf einmal alles erkennt. Wo Succeßion, da ist Zeit: wo Zeit, da ist Veränderung: Gott aber ist schlechterdings unveränderlich. In Gottes Seyn ist weder vor noch nachher, also auch nicht in seinem Erkennen, welches sein Seyn ist. Endlich, wer eins nach dem andern erkennt, erblickt das folgende noch nicht, wenn er das vorhergehende wahrnimmt; kann also dies noch erkennen, und hat mithin ein Vermögen, welches doch von Gott nicht darf behauptet werden 3). Des ersten Schlußes lezte Folgerungen stützen sich auf einen Aristotelischen, schwerlich allgemein annehmlichen Satz; wozu noch kommt, daß einige Succeßion im Erkennen noch nicht die im Seyn voraussezt. Hiedurch fällt auch der andere dahin. Der lezte nimmt etwas schon oben als nicht hinlänglich erwiesen angemerktes an. Wie man Gottes Erkenntniß der succeßiven würklichen Dinge, mit seinem simmultanen Denken alles möglichen und wirklichen vereinbaren will, läßt sich überdem nicht wohl absehen.

Die

1) Thomas de Aquin. in mag. sentent. l., distinct. 35. quaest. 3. 2) Idem contra gentiles, l. 62. 3) Idem contra gentiles, l. 67, 68.

Die Vollkommenheit dieser Erkenntniß führt auch auf die Folgerung, daß Gott das künftige zufällige, und darunter auch unsre Entschließungen erkennt. Daß hiedurch das künftige keine Nothwendigkeit bekommt, beweißt Thomas mit den Gründen seiner Vorgänger 1). Aus eben dieser Vollkommenheit leitet er auch die Unendlichkeit des göttlichen Erkennens her, mit solcher Unüberlegtheit jedoch in der nähern Bestimmung, daß er sich in offenbahre Ungereimtheiten verwickelt. Gott erkennt sich als Ursache aller Dinge; da er nun unendlicher Dinge Ursache ist: so erstreckt sich seine Erkenntniß auch auf das unendliche. Dies Erkenntniß ferner geht auf alles erkennbare: da nun in der Quantität, der Ausdehnung, und Theilbarkeit, das unendliche als etwas in Möglichkeit vorkommt: so erkennt Gott unendliche Dinge. Die Gattungen der Zahlen sind unendlich, mithin auch die der erkennbaren Gegenstände 2). Wenn Gott unendliche Dinge der Zahl nach erkennt: so müssen ja unendliche Zahlen vorhanden seyn; welches, wie Thomas selbst gesteht, dem gesunden Verstande widerspricht. Daher wäre wol besser, von Zahlenunendlichkeit hier nicht, nur von der Ausbreitung des göttlichen Erkennens über alles erkennbare zu reden, und blos darin deren metaphysische Unendlichkeit zu setzen.

Vom Verstande ist der Wille, nach Thomas, unzertrennlicher Begleiter; denn des Willens Gegenstand ist das erkannte Gute; und wer das Gute erkennt, muß es auch wollen. Was ferner einige Form hat, besizt eben da-

1) Thomas de Aquin. contra gentiles, I. 69. 2) Idem contra gentiles, I, 69.

dadurch einige Beziehung auf würklich verhandene Dinge; weißes Holz ist eben dadurch einigen Dingen ähnlich, andern unähnlich. Nun ist im denkenden und empfindenden, einige Form der gedachten und empfundenen Sache; also muß es sich auf die wirklichen Gegenstände des Denkens und Empfindens beziehen, das ist, auf Dinge ausser der Seele. Solch eine Beziehung beruht auf dem Willen, mithin begehrt und will alles denkende und empfindende, also auch Gott. Je vollkommner ferner das Denken ist, desto mehr Ergötzlichkeit gewährt es dem denkenden, Gott folglich die größte Ergötzlichkeit: dies Ergötzen aber hat seinen Sitz im Willen, also hat Gott einen Willen 1). Diese Gründe alle, obgleich sie neu sind, bestehen bey strenger Prüfung nicht; noch hatte man in der Seelenlehre nicht tief genug geforscht, um der Geisteskräfte Abhängigkeit von einander bestimmen zu können. Als erster Versuch, Gottes Willen a priori herzuleiten, verdienen diese Beweise immer Achtung. Bey dem ersten wird vorausgesezt, das erkannte Gute sey des Willens Gegenstand: da doch genauern Erfahrungen zufolge etwas mehr als bloßes Erkenntniß, den Willen in Bewegung setzen muß; und das Gute als gut ohne vorausgehende angenehme Empfindungen nicht kann erkannt, oder in einem Begriff gebracht werden. Also wäre doch die Frage noch, ob ohne Willen das Gute vom Verstande erkennbar ist? Bey dem andern erblickt man leicht die einzige Stütze auf, und Ableitung aus Aristotelischen, hier sehr schwankenden und fast nur figürlich gebrauchten Begriffen. Der lezte nimmt an,

Er=

1) Thomas de Aquin. contra gentiles, l. 72.

Erkennen sey an sich angenehm; aber noch ist die Frage, ob es das allemal und nothwendig ist?

Gott will sich selbst, und seine Vollkommenheit nothwendig; will er denn auch eben so das von ihm verschiedene? Mit Recht leugnet das Thomas, aus folgenden Gründen: alles übrige bezieht sich auf seine Güte, als den Zweck; nun folgt aber nicht, daß, wer den Zweck, gerade auch diese Mittel will, wofern nemlich, welches hier bey der Unendlichkeit erkannter Gegenstände der Fall ist, andere noch möglich sind. Allem Guten ausser Gott kann überdem irgend ein Uebel ankleben, mithin dies um dessentwillen in der Wahl verworfen werden 1). Hier wird Thomas die Schwierigkeiten nicht zur Hälfte gewahr, und argumentiert deshalb sehr oberflächlich. Unter der Unendlichkeit erkannter Gegenstände sezt er stillschweigend vollkommene Gleichheit voraus; wie, wenn eines besser an sich, oder in Verbindung mit andern, mit einem gewissen Plan, besser ist denn das andere? Wie wenn unter solchen Planen nur einer der beste ist? Zwar hat das noch keiner dargethan, aber viele haben es vorausgesezt, unerachtet an sich nicht unmöglich scheint, daß mehrere gleich gute, und dennoch verschiedene Plane seyn können, wie verschiedene gleich gute Uhren vorhanden sind. Im andern Beweise wird das nemliche zugleich gut und nicht gut dargestellt, welches es, in Ansehung des alles aufs vollkommenste erkennenden höchsten Verstandes, schwerlich seyn kann. Also ist besser, das keine Nothwendigkeit zu nennen, wenn auch Gott unter allem möglichen nur eines wollen könnte; so wenig es

1) Thomas de Aquin. contra gentiles, l. 81.

es uns Nothwendigkeit ist, wenn unser Wille stets das Beste wählt, und dies Beste als einzig vom Verstande ihm dargestellt wird. Der Freyheit im Handeln, und der Entfernung von äuserem Zwange, steht dies nicht entgegen, ist mithin von keinen nachtheiligen Folgen.

Gottes Wollen hat einen Zweck, somit auch einen Grund, und zwar ist dieser die Güte. Ihrenthalben will Gott etwas von ihm verschiedenes; ihrenthalben will er das einzelne um des Ganzen willen, mithin jedes einzelne, wegen der Güte des Universum. Dennoch hat dieser Wille keine Ursache, weil kein ausser ihm befindliches ihn bestimmt 1). Hier erscheint zuerst der so nöthige, nachher genauer angegebne Unterschied zwischen Ursache und Grund, deren Verwirrung in die Metaphysik so manches Sophism, und so manchen irrigen Satz gebracht hat!

Nach Feststellung der göttlichen Eigenschaften geht Thomas im andern Buche der Widerlegung heidnischer Irrlehren, zur Ableitung aller übrigen Wesen aus Gott über. Hier aber offenbahrt sich gleich anfangs ein erhebliches Versehen gegen die Methode. Auf die Zufälligkeit der Welt, und die Welt überhaupt, ist im vorhergehenden nicht Rücksicht genommen, noch gefragt worden, ob ausser Gott einige, in gewisser Betrachtung nothwendige Wesen vorhanden sind? Demnach kann jezt nicht dargethan werden, daß Gott andern Dingen, noch weniger allen, ihr ganzes Daseyn gegeben hat, welches doch geschehen muß, wofern man von ihm allein ihr ganzes Daseyn herleiten will. Vielmehr beruft sich Thomas

1) Thomas de Aquin. contra gentiles, I. 86. 87.

was auf ein Paar unerhebliche Aristotelische Behauptungen, wodurch er denn diesem Theile seine Festigkeit benimmt. So sagt er: Gott sey wirkende Ursache, und die wirkende Ursache gebe dem gewirkten das Daseyn; jedes existierende müße etwas würklich machen, nebst andern dergleichen mehr 1); ohne zu erwägen, daß wirkend auch heißt, was nur die Form verändert; daß jedes existierenden Wirksamkeit zwar aus Erfahrung, nicht aber a priori dargethan, mithin der Satz nicht transcendent ist; daß endlich, wäre ers auch, damit das Rufen aus dem Nichtseyn zum Seyn, nicht erhärtet wird. Jedoch verbessert er diesen Fehler des Anfanges durch bessere unten aufgestellte Gründe, welche zwar aus dem gesagten leicht abzunehmen sind, aber, wegen neuer scharfsinniger Wendung, einige Aufmerksamkeit fordern.

Was einem Dinge nicht kraft seines Wesens zukommt, das hat es von irgend einer äusern Ursache: einerley aber kann zwey Dingen wesentlich nicht zukommen, indem das wesentliche sich weiter nicht als sein Subjekt erstreckt, und nach logischen Vorschriften solch ein Satz allemal die Umkehrung gestattet. Was daher zwey Dingen zukommt, ist ihnen nicht wesentlich, und von einer äusern Ursache. Nun wird Seyn allem existierenden beygelegt, folglich muß entweder eins des anderen, oder ein anderes aller Ursache seyn; und somit ist eins wesentlich, und durch sich Ursache alles Seyns. Dies ist, laut dem obengesagten, Gott. Dieser sehr scharfsinnige Schluß beruht einzig auf der Zweydeutigkeit des Wortes Ursache; wem das Daseyn nicht nothwendig ist, das muß

1) Thomas de Aquin. contra gentiles, II. 6.

muß freylich eine äusere Ursache desselben haben; aber in wessen Begriffe das Daseyn nicht enthalten ist, das muß nothwendig zwar einen Grund, nicht aber eine Ursache davon haben; weil noch die Frage ist, ob etwas darum im Seyn für zufällig zu achten ist, weil es den Grund davon nicht in seiner Definition enthält? Sonach zeigt dieser Schluß mehr nicht, als daß alle Dinge, in deren Begriffen das Daseyn nicht vorkommt, den Grund ihres Daseyns anderswo haben müssen; nicht, daß sie dies Daseyn von einer äusern Ursache deshalb empfangen haben.

Eben dies ist es auch, was der andere Beweis, nur mit veränderter Gestalt darthut. Der dritte hat folgende Grundlagen: die Ursachen verhalten sich wie ihre Wirkungen, das individuelle hat individuelle, das allgemeine allgemeine Ursachen; und je allgemeiner die Wirkungen, desto allgemeiner die Ursachen. Nun ist Daseyn das allerallgemeinste, folglich muß eine Ursache dies mittheilen 1). Wie aber, wenn das Daseyn keine Ursache erfordert? Und wäre auch dies nicht: so ist noch sehr die Frage, ob nicht das gemeinsame individueller Wirkungen, von eben so individuellen Ursachen abhängt, mithin das allgemeine, keiner eignen allgemeinen Ursache bedarf? Den Grundsatz wenigstens, auf welchen Thomas sich stützt, hat noch niemand unumstößlich bewiesen.

Obgleich die Schöpfung aus nichts hievon unmittelbare Folge ist: so bedient sich doch Thomas zu ihrer Feststellung noch eigner Wendungen. Entweder existiert etwas

1) Thomas de Aquin. contra gentiles, II. 15.

etwas vorher bey Gottes Wirkungen, oder nicht. Im lezten Falle ist zugestanden, was wir verlangen; im ersten kann man entweder ins unendliche fortgehen (welches doch innere Unmöglichkeit enthält), oder man muß an ein erstes kommen, vor welchem nichts existiert. Dies kann nicht Gott seyn, als welcher keinesweges Materie seyn kann, es kann auch nichts von Gott verschiedenes seyn, dessen Ursache er nicht wäre: also bedarf Gott bey Hervorbringung der Dinge keiner vorhergehenden Materie 1). Aus diesem können die andern Beweise leicht beurtheilt werden, da sie alle nach längeren Umwegen, auf das aus dem vorhergehenden unmittelbar folgende, zurückkommen, daß Gott allen Dingen ihr Daseyn gegeben hat. Freylich erhebt diese Lehre Gottes Macht über alles, was wir an Macht kennen, daher ihr auch die höchste Erhabenheit nicht kann abgesprochen werden. Wenn sie aber auf der andern Seite diese Macht nicht auch über allen Begriff ins unmögliche und widersprechende triebe, und nicht nur gar keine Vorstellung solch einer Handlung übrig ließe, sondern auch alle Grundsätze des gesunden Verstandes darnieder würfe! So etwas muß auch vom Thomas selbst seyn gefühlt worden; denn er bemüht sich sorgfältig, die hiegegen aufgebrachten Schwierigkeiten zu heben, um der Sache größere Annehmlichkeit zu verschaffen.

Die Gegner erinnerten mit nicht geringem Scheine: was wird, muß vorher möglich seyn, und was möglich ist, hat leidendes Vermögen. Solch ein Vermögen existiert nicht abstrakt, sondern ist Beschaffenheit eines schon

vor-

1) Thomas de Aquin. contra gentiles. II. 16.

vorhandenen Dinges: also entsteht alles aus einem vorhergehenden, und alle Schöpfung aus nichts ist unmöglich. Thomas entgegnet mit Avicenna: was durch Naturkraft entsteht, muß leidendes Vermögen vorher besitzen, nicht aber, was übernatürlich ins Daseyn kommt; diesem geht bloße thätige Kraft vorher, und es heißt möglich, in so fern die es darzustellen vermag. Allerdings wird hiemit der Gegner völlig abgefertigt, indem daraus klar wird, daß seine Voraussetzung, alles hervorzubringende müße Möglichkeit haben, und zwar ihm selbst anklebende Möglichkeit, aus mißverstandenem Begriffe das möglichen hergeleitet ist.

Der andere Einwurf lautet so: woraus etwas an sich, nicht zufällig (per accidens) wird, wie wenn das weiße schwarz wird, indem ein weißer Mann schwarz wird, muß in dem entstehenden noch fortdauern. Sagt man daher, aus dem Nichts werde Etwas: so muß das Nichts oder ein Theil von ihm, im Etwas bleiben, also dies zugleich Etwas seyn und Nichts; welches unmöglich ist. Thomas erwiedert, Schöpfung ist nicht Machung, noch eine der uns bekannten Veränderungen, also nach deren Begriffen nicht zu beurtheilen. Schwerlich dürfte ein etwas hartnäckigerer Wiedersacher hiebey sich beruhigen: in der Schöpfung wird doch etwas, mithin muß doch sie den allgemeinen Gesetzen und Begriffen des Werdens gemäß seyn. Treffender hätte er sagen können, in dem Ausdruck Entstehen an sich (fieri per se) sey der Schlußsatz schon erschlichen, denn das heiße, aus Materie werden: mithin sey der Obersatz tavtologisch, und sage mehr nicht, als was aus einer Materie wird, in dem muß die Materie bleiben.

Der

Der dritte Einwurf war folgender: kein fortdauerndes Wesen entsteht zugleich, und ist entstanden; indem es entsteht, ist es noch nicht, und so bald es entstanden ist, existiert es: zugleich aber kann es nicht seyn und nicht seyn. Bringt also Gott etwas fortdauerndes hervor: so muß sein Werden vor seinem Seyn hergehen; nun aber kann das Werden, oder gemacht werden, nicht ohne Subjekt seyn; folglich muß alles werdende aus etwas werden, welches Subjekt des Werdens ist, mithin ist alle Schöpfung unmöglich. Thomas erwiedert: in einigen Gegenständen bezeichnet das Werden geworden seyn, wie wenn man sagt, die Bewegung endigt sich, denn sie wird geendigt, und ist geendigt auf einmal. Sonach ist nicht allgemein wahr, daß vor dem gewordnen Seyn das Werden hergehen muß 1). Hier wird der Streitpunkt den Augen fein entrückt; laß immerhin etwas zugleich entstehen und entstanden seyn können: so bleibt doch, daß Nichtseyn dem Werden vorangehen muß, und in keinem Augenblicke mit dem Werden zugleich bestehen kann; daß das aus Nichts erschaffene, vorher gar nicht, das heißt, Nichts ist, mithin soll es werden, ein Augenblick seyn muß, wo es zugleich ist, und nicht ist, wo zugleich etwas von ihm ist, und nichts von ihm ist.

Gegen den Satz, aus Nichts wird nichts, erinnert Thomas nur, Aristoteles nenne ihn einen allgemein angenommenen, weil die ihn zum Grunde legenden Philosophen, nur auf natürliche Ursachen und Kräfte gesehen

1) Thomas de Aquin. in mag. sent. II. distinct. 1. quaest. 1. artic. 2. Opp. T. VI.

hen hätten, von welchen er freylich gelte 1). Diese Antwort ist unter allen die seichteste; wie wenn jemand erwiederte, euch geht Aristoteles, und was von ihm alle geglaubt haben, nichts an, auch ich finde den Satz einleuchtend, und zum Grundsatze in transcendentem Sinne völlig geeignet?

Nach bewiesener Schöpfungskraft, war der Beweis von Gottes Allmacht nicht schwer. Thomas sezt sie darin, daß die Macht nicht auf Eine Wirkung, oder gewiße Wirkungen eingeschränkt, sondern unbegränzt ist. Wer nun etwas ohne alle Materie hervorbringt, dessen Macht ist auf Eine Wirkung nicht begränzt. Den Mangel dieses Begriffs an genauer und richtiger Bestimmung, ersezt Thomas durch Berichtigung eines noch von seinem großen Lehrer zugegebenen Ungereimten, und schränkt die Allmacht dahin nach gesunder Vernunft ein, daß sie nichts darstellen kann, als was das Wesen eines Dinges hat, mithin alles widersprechende, daß z. B. ein Mensch zugleich Esel sey, wie auch was den übrigen Eigenschaften, der Güte, Gerechtigkeit und Weisheit entgegen steht, zu bewirken nicht vermag 2)

Hieraus folgert er gegen die Alexandriner, daß Gott nicht aus Naturnothwendigkeit handelt; ein solches Wesen kann nur Eine Wirkung hervorbringen, und was mehrere derselben darzustellen vermag, handelt nicht nach innerer Nothwendigkeit. Auch kann Gott, was sich nicht widerspricht: nun existiert manches vom Widerspruch be-

1) Thomas de Aqnin. Quaestiones disputatae, quaest. 3. artic. 1. Opp. T. VIII. 2) Idem in mag. sentent. l. dist. 42. quaest. 2. contra gentil. II. cap. 22.

befreyte nicht; er kann also manches was er nicht gethan hat, und handelt also nicht aus Nothwendigkeit der Macht 1). Hieraus wird denn leicht der Schluß gezogen, Gott handelt nur nach Absicht, Weisheit und Verstand, womit die Alexandriner vornemlich bestritten werden, die bey der Emanation aus dem ersten Wesen, von dem allen nichts wollten erwähnt haben.

Dem gemäß werden auch ihre Schlüsse zu Gunsten der Welt-Ewigkeit, sofern sie sich hierauf gründen, von Thomas entkräftet. Damit aber der Philosoph von Stagira von seinem Ansehen nichts verliere, leugnet Thomas diese Weltewigkeit nicht geradeweg; sondern wählt, der Rechtgläubigkeit zu gefallen, den Mittelweg; die philosophischen Beweise auf beyden Seiten seyen nicht entscheidend, und diese Streitfrage keiner Beendigung fähig, welches denn auch zum Beschluß Aristoteles selbst muß gesagt haben 2).

Hat Gott die Welt, nebst dem was darin ist, erschaffen: so ist die Folgerung unvermeidlich, er hat auch die mancherley Individuen hervorgebracht, und ist mithin Ursache der Verschiedenheit der Dinge; er hat sie so gebildet, wie es seiner am meisten würdig ist. So raschen Schrittes geht Thomas aber nicht; auf seinem Wege traten ihm einige damals herrschende Vorurtheile entgegen, als sey Zufall, oder Gegensatz der ersten wirkenden Substanzen, oder eignes Verdienst der Dinge selbst, Ursache dieser Verschiedenheit. Diese mußten bey Seite geschafft, und

1) Thomas de Aquin. contra gentiles, II, 23. 2) Idem. in Mag. sentent. II. distinct. 1. quaest. 1. artic. 5. contra gentiles, II, 31—38.

und dann die Wahrheit desto fester gegründet werden. Aber auch hier schließt Thomas nicht, wie die Sache selbst an die Hand gab, sondern in Umwegen aus Aristotelischen, und zum Theil Platonischen Grundsätzen; mithin nicht mit der größten Bündigkeit. Jede Ursache z. B. theilt der Wirkung ihre Aehnlichkeit mit, also sucht auch Gott das Geschöpf sich ähnlich zu bilden. Eine Gattung von Geschöpfen kann diese Aehnlichkeit nicht ganz fassen, darum mußte sie unter mehrere vertheilt werden, mithin mußten verschiedene Dinge in der Welt seyn. Dem Obersatze dürfte man jezt, da man Erfahrungen des Gegentheils genug gesammlet hat, schwerlich Eingang verschaffen. Mehr Gewicht hat jedoch folgendes: die Materie kann mancherley Gestalten annehmen, und Gott mancherley Gestalten geben; würde keine Verschiedenheit dargestellt: so würde Gottes Macht nicht vollständig geäußert, mithin die Welt ihrer Ursache nicht ähnlich genug. Auch würde dadurch sein Verstand nicht im Geschöpfe ausgedrückt werden. Allein so hat dies geringen Nachdruck, weil die Hauptfrage selbst immer bleibt, ob eine Welt mit mehr Verschiedenheit in Gattungen, der göttlichen Güte und Weisheit angemessener ist, als eine mit Einheit der Gattung, und desto größerer Mehrheit der Individuen? Das vornehmste endlich, was auch Plato schon angab, besteht darin, daß ein gütiger und höchst vollkommener Werkmeister, kein schlechtes Werk hervorbringen kann, und darum diese Welt die beste und vollkommenste seyn muß. Dazu gehört Ordnung, welche ohne Verschiedenheit der Gattungen nicht statt haben kann 1). Aber auch hier ist im Untersatze noch eine beträchtliche Lücke, indem auch unter

1) Thomas de Aquin. contra gentil. II. 45.

unter Einzelwesen Ordnung seyn kann, und zudem größere Ordnung, eine größere Mannichfaltigkeit von Gattungen erfordert, mithin die Zahl der Gattungen für ein Wesen von Gottes Macht nicht einmal groß genug scheint. Schwerlich dürfte bey Voraussetzung einer Schöpfung aus Nichts, etwas befriedigendes auf diesem Wege sich finden lassen; weil diese der Zahl und Natur des hervorzubringenden keine Bestimmung setzt, und mithin neuen Fragen immer Raum offen läßt.

Selbst Thomas erfährt davon etwas, ohne es zu bemerken, denn er lehrt ausdrücklich: Gott habe eine bessere Welt darstellen können, weil sie der göttlichen Güte noch vollkommener theilhaftig seyn, also überhaupt alles besser seyn könnte. Gott ferner könne zwar die wesentlichen Vollkommenheiten der Dinge nicht erhöhen, weil dann die Geschlechter und Gattungen durchaus müßten umgeschmolzen werden, er könne aber dennoch am außerwesentlichen neuen Zusatz geben 1). Hierin liegt zu manchen weitern Betrachtungen nicht unbeträchtlicher Stoff.

Den schon damals gemachten Einwand gegen die Güte als Zweck und Bewegungsgrund der Weltschöpfung, daß die Geschöpfe auf Gottes Güte keinen Einfluß haben, und ihr nichts helfen; daß zudem nicht alle Geschöpfe im Stande seyn, sie zu erkennen und zu fühlen, schlägt Thomas kräftig zu Boden. Gottes Absicht ist nicht, seine Güte zu erweitern, sondern nur zu vervielfältigen. Jedes Geschöpf ist darum hervorgebracht, daß es dieser Güte theilhaftig werde: da also Gott nichts erwerben will: so ist auch nicht ungereimt, wenn die Geschöpfe zu seiner Güte nichts beytragen

1) Thomas de Aquin. in Mag. sent. l. dist. 44. quaest. 1. 2.

tragen, noch ungereimt, wenn sie nicht alle Gott erkennen 1).

Aristoteles führte zuerst den Satz ein, Gott ist Ursache aller Bewegung und Veränderung, ohne selbst bewegt und verändert zu seyn, und dieser führte ihn dahin, daß alle andre denkende und bewegende Substanzen Gott nachstreben, ihn als das höchste Gut zu erreichen sich bemühen. Auch die Alexandriner konnten hiervon Gebrauch machen, obgleich in etwas verschiedenem Sinne, indem sie einen Ausfluß aller Dinge aus Gott annahmen, mithin das Nachstreben in eine Verähnlichung setzen konnten. Nach beyden bildet Thomas seine Lehre über diesen Gegenstand, und handelt darum weitläuftig davon, daß Gott aller Dinge Zweck ist, daß alles nach ihm trachtet, daß er aller Dinge Gut ist, nebst ähnlichen Dingen mehr, worin ich ihm zu folgen mich nicht verbunden achte, theils weil es sehr weitläuftig, und theils weil es sehr schwankend und unbelehrend ist. Er selbst erklärt sich nicht ganz befriedigend, nimmt auf Treu und Glauben die ihm überlieferten Sätze, unterstützt sie mit manchen schwankenden Beweisen, und gießt dadurch keinen Funken Licht in den Verstand seiner Leser. Wie kann im natürlichen und philosophischen Sinne Gott der Dinge Zweck oder Gut seyn, die nicht empfinden, nicht denken, mithin ohne Zweck und ohne Rücksicht auf ein Gut wirken? Mit Metaphern sollte doch der Philosoph in einer so ernsten Sache nicht spielen. Und der Satz, alles strebt nach Aehnlichkeit mit Gott, wie viel und mancherley Deutungen leidet er nicht? In der vernünftigsten, alles sucht einige der göttlichen Vollkom-

1) Thomas de Aquin. in Mag. sent. II. distinct. 2. quaest. 1.

kommenheiten darzustellen, was heißt er da mehr, als überall sind Realitäten, und auf Realität geht jedes Wesens natürliches Bestreben? Werden wir hier, durch Einmischung Gottes mehr belehrt? Darum haben unsre Philosophen mit Recht diese lange geherrschten Sätze entfernt, und nur das Gegründete darin beybehalten.

Mitten im Laufe dieser Betrachtungen wird Thomas von dem sich entgegenstellenden Uebel aufgehalten; wie kann alles zu einem Zwecke, Gott dem höchsten Gute geordnet seyn, wenn in der Welt Uebel vorhanden ist? Thomas erwiedert mit den Aelteren, das Uebel ist nichts substantielles, oder reelles, es ist bloße Beraubung 1). Vom moralischen und physischen Uebel hat Thomas das nicht dargethan, dennoch folgert er rasch, alles Uebel ist nur in dem, und durch das was gut ist, mithin ist das Gute seine Ursache 2); es hindert also nicht, daß alles Gute zu einem Zwecke ziele. Hiedurch wird der Weg gebahnt zu erklären, wie alle Dinge Gottes Güte nachahmen, und auch darin mit ihm Aehnlichkeit haben, daß sie etwas hervorbringen 3), von wo der Uebergang zu den Sätzen: Gott ist aller denkenden Substanzen Endzweck, seine Betrachtung ist des Menschen höchstes Glück, schon hinlänglich vorbereitet ist. Dies alles stammt von den Alexandrinern großentheils, und von Aristoteles in etwas geringerem Maaße her, welches zu zeigen, ich bey dem letzten Satze ein wenig verweilen will.

Nachdem Thomas vorher gezeigt hat, daß Ruhm, Wollust, Ehre, Kunst, sogar Ausübung der Tugend, des Men-

1) Thomas de Aquin. contra gentiles III, 6. 2) Ibid. 10. 3) Ibid. 20. 21.

Menschen letzte Glückseligkeit nicht hervorbringen; folgert er, es bleibe nichts übrig, als die Betrachtung der Wahrheit. Welches auch daher noch erhelle, daß diese Verrichtung dem Menschen eigenthümlich ist, und außer sich keinen Zweck hat, weil Wahrheit blos ihrer selbst halben gesucht wird. Durch sie vereinigt sich der Mensch mit höhern Wesen, und erkennt sie; zu ihr zu gelangen, hat er auch die meisten Mittel, da er äußerer Dinge hiezu am wenigsten bedarf; auf sie beziehen sich alle andre menschliche Verrichtungen, als gemeinsamen Zweck; denn zur vollkommenen Wahrheits-Betrachtung gehört ein gesunder Körper, auf welchen alle Künste, sofern sie zum Leben nothwendig sind, Beziehung haben. Zu ihr gehört Befreyung von Gemüthsbewegungen, wozu man durch die moralischen Tugenden und durch Klugheit gelangt; gehört Ruhe von äußern Störungen, worauf alle gesellschaftliche Einrichtungen abzwecken. Nun aber kann des Menschen höchstes Glück nicht in Erkenntniß der Grundsätze bestehen, als die wegen ihrer Allgemeinheit unvollständig, und blos des Wissens Anfang sind; auch nicht in Erkenntniß eingeschränkterer Wissenschaften, weil die Glückseeligkeit aus einer Beschäftigung des Verstandes mit den edelsten erkennbaren Gegenständen erwachsen muß. Sonach muß sie in Betrachtung Gottes und göttlicher Dinge gesetzt werden 1). Hier redet, mit geringer Veränderung der Schlußart, und mit einigen Zusätzen, Aristoteles.

Von diesem Punkte aus gelangten die Alexandriner zu ihrer schwärmerischen Theorie vom Anschauen Gottes, wohin auch unser Philosoph, jedoch mit größeren Umschwei-

1) Thomas de Aquin. contra gentiles, III. 37.

schweifen, gedenkt. Anschauen nemlich in diesem Leben, erlaubt die Rechtgläubigkeit nicht zu vertheidigen, konnte auch durch kein Princip gesunder Vernunft, und keine befriedigende Erfahrung aufrecht erhalten werden. Dazu kam, daß diejenigen, die sich solches Anschauens rühmten, Platoniker waren, die das Angeschaute so ungereimt beschrieben, daß der ihnen von der Phantasie gespielte Betrug, Helldenkenden sogleich einleuchtet. Mit Recht verwirft daher Thomas dies Anschauen, und nachdem er ausführlich widerlegt hat, was einige Araber hinzugethan hatten, behauptet er am Ende, in diesem Leben sey dies Anschauen unmöglich, werde aber jenseits des Grabes erfolgen 1).

Wie nun so der Satz: Gott ist aller Dinge Zweck, bis in seine letzten Sprößlinge verfolgt ist, kehrt Thomas zum Hauptziele, dem Beweise göttlicher Regierung, Erhaltung und Vorsehung zurück. Wo Dinge zu einem Zwecke wirken, da sind sie der Anordnung dessen unterworfen, den dieser Zweck hauptsächlich angeht. Alle Theile eines Heeres, nebst ihren Verrichtungen, gehen auf das Gute des Feldherrn, den Sieg, und eben darum kommt dem Feldherrn zu, dem Heere zu befehlen. Da nun alles auf Gottes Güte, als sein äußerstes Ziel gerichtet ist: so folgt, daß Gott, dem diese Güte gehört, aller Dinge Regierer ist. Diesem, aus Aristoteles abgeleiteten Beweise, gebricht es an des Grundsatzes Bestimmtheit und Deutlichkeit; der Sieg ist nicht allemal des Feldherrn Gut, vornemlich wenn er für einen andern, ja auch oft dann nicht, wenn er für sich selbst zu Felde zieht; es können Fälle

1) Thomas de Aquino contra gentiles III, 47. 48.

Fälle eintreten, wo man nur vertheidigungsweise verfahren will. Ueberdem, wozu dieser Umschweif? diese so weite Herholung des Beweises? Mehr Nachdruck hat der folgende Beweis: Wer etwas einer Absicht halber macht, gebraucht es zu dieser Absicht. Nun hat Gott alles zu einem Zwecke hervorgebracht, also gebraucht, und er lenkt es auch zu diesem Zwecke, das heißt, er regiert alles 1).

Man sieht hieraus, Thomas hatte von der Weltregierung keinen bestimmten und hellen Begriff. Er erklärt sich nicht, ob Regieren so viel seyn soll, als verursachen, daß alles dem einmal gemachten Entwurfe gemäß geschehe? Oder so viel, als die Substanzen in der Welt in gewisser Ordnung, nach gewissen Gesetzen, wirken lassen, ohne vorher entworfenen allgemeinen Plan, etwa wie ein Feldherr nach täglich sich ereignenden Umständen, seine Maasregeln nimmt?

Regiert Gott alles: so erhält er auch alles, das ist, er giebt fortgesetztes Daseyn; ob aber durch steten neuen Einfluß, oder durch Fortsetzung des ein für allemal darüber gefaßten Entschlusses, wird noch nicht bestimmt; daher denn auch die Beweise nicht vollkommen bündig seyn können. Zur Regierung gehört alles, wodurch die Dinge ihren Zweck erreichen, denn nur, was auf einen Zweck gerichtet wird, wird regiert. Nun aber ist Gottes letzter Zweck, seine Güte, und diesen erreichen die Dinge auch mit ihrem Daseyn, weil sie eben darin das Ebenbild göttlicher Güte an sich tragen; folglich gehört zur Vorsehung auch die Erhaltung im Daseyn. Lauter willkührliche, schwankende Sätze! Ferner, ist die Erhaltung mehr nicht

1) Thomas de Aquin. contra gentiles, III, 64.

nicht denn Fortsetzung des Daseyns; wer also das Daseyn gegeben hat, muß auch dessen Fortsetzung bewirken. Hie- bey wäre aber vorher doch auszumachen, ob nicht Einmal ertheiltes Daseyn, von der Art ist, daß es zur Fortsetzung keines neuen Zuflusses mehr bedarf? Dies soll folgender Grund zur Entscheidung bringen: der Ursache Endzweck bleibt nicht in der Wirkung, wofern sie nicht in deren Natur oder Wesen sich verwandelt. So bleiben die For- men, weil sie den Subjekten natürlich gemacht werden; verschwinden die Fertigkeiten nicht leicht, weil auch sie fast zur Natur werden. Nun aber gehört das Daseyn zum Wesen keines Dinges außer Gott, kann keinem natürlich, und muß mithin von Gott stets den Dingen mitgetheilt werden 1). Hier wird man den Obersatz, den geringe In- duktion blos beweißt, zur Haltung eines solchen Gebäudes bald zu schwach finden; wozu noch kommt, daß er mehr beweißt, als er soll; indem folgt, daß diese Formen nie können verlohren werden, weil sie einmal dem Wesen des Subjekts einverleibt sind. Kommt endlich, daß schwerlich ein bestimmter Begriff zu machen ist, von dem was es heißt, die Formen werden ihren Subjekten natürlich ge- macht, und ihrem Wesen angepaßt.

Eine nicht leicht vermeidbare Folge ist hievon, daß al- les wirkende durch Gottes Kraft wirkt, Gott also bey ihnen allen Ursache des Wirkens ist. Alles wirkende nemlich ist einigermaßen Ursache des Daseyns; dies aber kann nichts seyn, als in so fern es mit göttlicher Kraft ausgerüstet ist. Gott, der ihm das Daseyn giebt, und durch stete Ein- wirkung erhält, theilt ihm eben dadurch die thätigen Kräfte stets

1) Thomas de Aquin. contra gentiles, III, 65.

stets mit, also wirkt es blos durch seine Kraft 1). Ob dies sagen soll, Gott wirkt in jedem Falle unmittelbar selbst mit, ohne seine Beyhülfe könnte keine Kugel die andere fortstossen; oder nur, vermöge seines allgemeinen Willens, daß die Dinge bleiben sollen, werden ihnen auch Kräfte ertheilt, mithin ist sein unmittelbarer Einfluß in jedem Falle nicht erforderlich? hat Thomas nicht genau festgestellt. Das erste jedoch hat mehr Wahrscheinlichkeit, als das lezte: weil dies eben die Lehre der Alexandriner war, welchen Thomas die Hauptanlage seiner Natur-Theologie verdankt. In welche Schwierigkeiten dies verwickelt, ahndet sich leicht: Thomas selbst entgieng ihnen nicht, und schwankte eben darum an dieser Stelle fast mehr als an allen andern.

Sogleich die Allgegenwart sezte ihn in nicht geringe Verlegenheit. Ihm ist sie Folge eben dieses alleinigen Wirkens; denn ist Gottes Kraft in allem: so ist auch er selbst in allem, also allgegenwärtig 2). Dies in allem seyn aber, soll es bedeuten, Gott befindet sich in allen Substanzen wie ein Körper im Raume sich befindet? Dann ist Gottes Substanz in allen Substanzen, sie ist ausgedehnt und theilbar. Oder soll es seyn, Gott existiert in allen Dingen, wie die Denkkraft in allen Ideen? Dann ist alles Modifikation von ihm, wie die Ideen von der Denkkraft. Oder soll es seyn, Gott ist in allen, wie die Sonnenwärme in allen von ihr durchdrungenen Körpern? Auch dann ist Gott ausgedehnt, und Modifikation aller Dinge. Oder soll es seyn, Gott befindet sich in allen, wie die Kraft des Pulvers in allen von ihm aufgesprengten Kör-

1) Thomas de Aquin. contra gentiles, III. 67. 2) Ibid. 68.

Körpern? Dann ist seine Substanz nicht überall, wie das Pulver selbst nicht in diesen Körpern ist.

Von diesen Folgerungen fühlte vielleicht Thomas etwas, darum stimmt er in der Folge jenen Satz, von Gottes wirkender Kraft in allen Dingen, ein wenig anders, und widerlegt ausdrücklich Avicenna, nebst mehreren, die den Gegenständen der Natur alle wirkende Kraft abgesprochen hatten 1). Gleichwol scheint eben dies aus seinen gebrauchten Grundsätzen unvermeidlich zu fließen: Gott giebt und erhält allen Dingen in jedem Augenblick das Daseyn, und mit ihm alle thätige Kraft; nichts kann wirken ohne zu seyn, und wem Daseyn gegeben wird, dem wird zugleich die thätige Kraft gegeben; also muß ja Gottes Kraft allein alles wirken, und die Gegenstände an sich besitzen nichts von irgend einer Kraft. In diese schlimme Seite der Theorie dringt unsers Weltweisen Blick noch nicht; eine andere nicht minder schlimme ward ihm von scharfsinnigen Gegnern vorgehalten. Ihm zufolge wirkt jedesmal Gott, und die Natur-Substanz: beyde in Gemeinschaft bringen alle einzelne Erscheinungen hervor; wie stimmt dies mit dem Grundsatze, daß eine und die nemliche Handlung zweyen Ursachen nicht kann zugeschrieben werden? daß es unnöthig ist zwey Ursachen anzunehmen, wo eine hinreicht? 2) Die hierin verborgenen Keime schärferer Einwendungen, entwickelte erst die Folgezeit, jezt, da die Schlüsse noch so unbestimmt gefaßt waren, konnte sich Thomas leicht mit der Bemerkung los machen, daß doch zwey Richter ein Urtheil sprechen, zwey Menschen einen zugleich ums Leben bringen. Wo es aber darauf ankam,

1) Thomas de Aquin. contra gentil. III. 69. 2) Ibid. 70.

ankam, den Satz selbst anschaulich zu machen, da war die Schwierigkeit größer; weshalb Thomas mehrere Perioden hindurch manche Worte macht, ohne dem aufmerksamen Leser nur ein Fünklein neuen Lichtes anzuzünden.

Die Eigenschaften aller denkenden Wesen bemüht sich Thomas schon aus gewissen Grundsätzen a priori herzuleiten, und legt dadurch ersten Grund zu der nachher von manchen Neuern Weltweisen in einen eignen Theil der Metaphysik verwandelten Geisterlehre oder Pneumatologie. Damit erhelle, was von diesem Unternehmen zu halten sey, will ich das erheblichste dieser Theorie hier aufstellen. Jedes denkende Wesen hat einen Willen, denn alle Substanz trachtet nach dem Guten, und dies Streben heißt in leblosen Wesen, natürliche Begierde; in lebenden, thierischer Trieb; in denkenden, vernünftige Begierde, das ist, Wille. Sichtbar ist hier Begierde in sehr verschiedenen Bedeutungen gebraucht, welche aus dem noch dazu a priori nicht einmal erweislichen Obersatze, schwerlich alle richtig folgen dürften. Thomas fährt fort, nach Aristotelischer Anleitung, zu schließen; was durch etwas anders ist, hängt von einem andern ab, welches von Natur, und Kraft seines Wesens, das nemliche ist. Nun giebt es Dinge, die durch andere bewegt werden, leblose Körper: also müssen auch Dinge vorhanden seyn, die sich selbst bewegen, das heißt, selbstthätig sind. Nun sind die denkenden Substanzen, unter den erschaffenen Substanzen die ersten, folglich selbstthätig; selbstthätig aber, das ist, Herr seiner Handlungen, kann ohne Willen nichts seyn; mithin haben die denkenden Substanzen einen Willen 1). Auch dieser Beweis

1) Thomas de Aquin, contra gentiles II, 48.

weis hat beträchtliche Lücken; zuerst, wo ist über allen Zweifel ausgemacht, daß in allen Qualitäten, die von einem andern herkommen, zuletzt Wesen seyn müssen, welche diese wesentlich besitzen? Würde nicht daraus folgen, daß wesentlich und nothwendig rothe, grüne Substanzen seyn müssen, da manche diese Farben von andern bekommen? Können nicht Dinge Beschaffenheiten erlangen von solchen, die gar die nemlichen nicht besitzen? Und dann: laßt sich etwas von Natur stets bewegen; hat es darum schon einen Willen? Ist sich selbst von Natur bewegen, und Herr seiner Bewegung seyn, nothwendig mit einander verknüpft?

Von allen denkenden Substanzen sucht Thomas die Unkörperlichkeit zu beweisen, aber mit Gründen, die grossentheils aus Aristoteles entlehnt sind, und wegen des vielen willkührlichen der Hauptsätze, geringen Nachdruck haben. Sonderbar, daß er nicht auf Plotins besser gebahntem Wege fortgieng! Vielleicht hinderte ihn blos die zu weit getriebene Verehrung des Philosophen von Stagira an Wahrnehmung des Besseren. Wiederholung dieser unerheblichen Schlüsse würde hier nur lange Weile machen 1). Auch der deutlichern Erklärung seines großen Lehrers über die Natur der Einfachheit der unkörperlichen Substanzen, folgt Thomas nicht einmal, weil die Alexandrinischen Vorstellungen, daß sie bloße Kräfte sind, ihm besser gefielen 2).

Hieraus ist denn die Folge, daß alle denkende Substanzen ohne Materie sind; denn wo nichts körperliches, da ist nichts materielles. Nun nahm Aristoteles Substanzen von zweyerley Gattung an, Materie und Form; erstere

1) Thomas de Aquin. contra gentiles, II, 50. 2) Idem in Mag. sentent. I, distinct. 37. membr. 3. quaest. 1. 2.

stere sind die denkenden Wesen nicht, also reine Formen. Die hinter diesem vieldeutigen Ausdruck verborgenen Begriffe, entwickelten weder die vorherigen Philosophen, noch auch Thomas, und glaubten daher etwas sehr reelles damit zu sagen, indeß sie in der Wahrheit ihren Verstand nur umnebelten, und nie zu bestimmten Begriffen von diesen Substanzen gelangen ließen. Sind sie Formen in dem Sinne, wie die materiellen Formen, dann sind sie nichts als Qualitäten, Thätigkeiten, also leere Abstraktionen. Sind sie Formen und Substanzen, oder wie Thomas spricht, substantielle Formen; dann läßt sich nicht begreifen, wie etwas zugleich Form und Substanz seyn kann? Als Form soll es einem andern Qualität und Kraft mittheilen, die dies vorher nicht hatte; wie kann das eine einfache Substanz einer ausgedehnten Materie? die einfache Seele, dem aus zahllosen Theilen zusammengesetzten Körper? Doch wir wollen einmal unsern Weltweisen weiter hören: wären die denkenden Substanzen Formen, die von der Materie abhängen: so könnten sie nicht ohne Materie seyn, welches sie doch dem obigen zufolge müssen 1).

Dennoch sind die immateriellen Substanzen nicht von aller Zusammensetzung frey, sondern bestehen aus Substanz und Existenz: weil was außer Gott existiert, Kraft des oben bewiesenen, nicht das Daseyn selbst, mithin aus beyden genannten Stücken zusammengesetzt ist 2). Auf eben dies gehen auch die übrigen Gründe hinaus. Es erhellt aber bald, daß dies eben so wenig sagt, als die vorhergehende reine Form; was heißt, in den erschaffenen Substanzen ist ihre Substanz und ihr Daseyn verschieden?

Können

1) Thomas de Aquin. contra gentiles II, 51. 2) Ibid. 52.

können sie Substanzen seyn, ohne zu existieren, und existieren, ohne Substanzen zu seyn? In Gedanken läßt sich Daseyn und daseyendes Subjekt füglich sondern; aber reellen Unterschied hier festzusetzen, dürfte doch wol allem menschlichen Verstande unmöglich werden. Also kann dieser anfangs so wichtig auftretende Ausdruck mehr nicht besagen, als Daseyn ist ihnen nicht wesentlich und unzertrennlich im Begriffe angeknüpft, und das lehrte ja schon der Begriff hinlänglich, als in welchem hiervon nichts enthalten ist. Aber auch dieser Satz sagt nicht einmal, was Thomas wol vorzüglich im Auge hatte, daß die immateriellen Substanzen ihrer Natur nach, der Vergänglichkeit unterworfen sind; daß im Begriffe eines Dinges das Daseyn nicht enthalten ist, berechtigt uns dies allein zur Folgerung, daß es der Zerstörbarkeit ausgesetzt ist? Wie wenn Unzerstörbarkeit aus einer andern Quelle noch, als der bloßen Definition eines Dinges, ihm zuflösse?

Daher ist auch die hieraus gezogene Folgerung, obgleich an sich der Wahrheit sehr gemäß, als Folgerung nicht im mindesten gerecht, daß nemlich in allen diesen denkenden Substanzen, und allen ihren Beschaffenheiten, eine Zusammensetzung von würklichem und möglichem, von Thätigkeit und Vermögen, statt hat; weil in allen Substanzen, deren eine die andere ergänzt, ein Verhältniß der einen zur andern sich findet, und dies das Verhältniß des Vermögens zur Würklichkeit ausmacht 1). Auf hellere Ausdrücke gebracht, würde dies etwa folgendes sagen: Wenn eins durch das andre ergänzt wird: so muß ersteres ergänzt werden können, mithin das Vermögen dazu haben: also

1) Thomas de Aquin. contra gentiles, II, 52.

also ist in solchen Fällen allemal etwas schon würklich vorhandenes, und etwas noch hinzusetzbares da. Man ersieht bald, daß dies aus andern Gründen, obgleich nicht a priori, deutlicher und sicherer erkannt wird.

Eben diese bisher gebrauchten Aristotelischen, mitunter auch Alexandrinischen Grundsätze, dienen auch, der Seele, oder aller denkenden Substanzen unveränderliche Natur darzuthun. Verderbung geschieht durch Wegnahme der Form von der Materie, wo also keine Materie ist, da kann diese nicht statt haben. Auch, was einem Dinge wesentlich zukommt, kann ihm nicht genommen werden; Existenz aber kommt den denkenden Substanzen, als subsistierenden Formen, wesentlich zu 1). Anderer, eben so unbefriedigender Beweise nicht zu gedenken. Wo keine Materie ist, aber doch ein von der Existenz verschiedenes Subjekt, kann da nicht die Existenz dem Subjekte entzogen werden? Wie stimmt die Behauptung des zweyten Beweises mit der eben vorgetragenen, daß Existenz dem denkenden Wesen nicht nothwendig zukommt?

Was seitdem keiner a priori darzuthun gewagt hat, die Möglichkeit einer Vereinigung denkender Wesen, mit der Materie, unternimmt Thomas kühnlich; laßt sehen, mit welchem Glücke. Nach Verwerfung einiger Vereinigungsarten glaubt er endlich, die wahre bestehe in der Berührung, doch nicht einer körperlichen, weil dazu gehört, daß die Enden beysammen seyn müssen, und denkende Substanzen keine äußersten Theile haben; sondern die der Kraft (contactus virtutis). Ein Ausdruck, der dem ersten Anblick keinen denkbaren Begriff darbietet, ob dem

1) Thomas de Aquin. contra gentil. II, 55.

dem zweyten oder dritten, soll Thomas zeigen. Die Körper verändern einander durch Berührung, und werden mittelst der Aehnlichkeit in Qualität oder Form, verbunden. Sieht man blos auf die äusersten Theile: so gehört dazu freylich gegenseitiges Berühren, Leiden und Wirken; allein auf die Wirkung gesehen, ist dies nicht überall erforderlich. Denn es giebt Dinge, die verändern, ohne von dem andern zugleich wieder verändert zu werden. Die himmlischen Körper berühren die elementarischen, indem sie sie verändern, und werden doch von den elementarischen nicht wieder berührt, weil sie nichts von ihnen leiden. Also giebt es Dinge, die von einander leiden, ohne sich körperlich zu berühren; welchen man dennoch Berührung zuschreiben kann, wir sagen z. B. das betrübende rührt uns. Dies nun ist die Berührungsart denkender Substanzen, denn sie würken auf die Körper, und bewegen sie 1). Dies ist nur metaphorisches Berühren, demnach die Vereinigung beyder Substanzen auch nur metaphorisch! Wodurch denn am Ende die Sache um kein Haar breit weiter gerückt, und mit großem Wortaufwande gesagt wird, es sey möglich, daß das unkörperliche auf das körperliche wirkt, ohne diese Möglichkeit im mindesten aufzuhellen.

Nach Wiederlegung einiger von Averroes, Avicenna, und einigen älteren, aufgestellten Sätze, kommt Thomas endlich zurück auf die Aristotelische Behauptung, daß die Seele, und der Verstand mit dem Körper, wie eine Form mit der Materie verbunden ist 2). Allein ist die Seele würk-

1) Thomas de Aquin. contra gentiles, II. 56. 2) Idem contra gentiles, II, 70.

würklich Substanz: so muß sie im Körper doch nothwendig einen besondern Platz haben, und kann nicht wie Kälte, Wärme, Ründung, oder Licht, ganz über ihn verbreitet seyn, ohne mit ihm ausgedehnt zu werden. Oder soll die Seele zur bloßen Qualität herabgesezt werden? Thomas fühlt sich gedrängt, daher er, nach manchem vergebenen Bestreben, sie endlich fast blos für Qualität erklärt. Sie ist, sagt er, mit Augustin, ganz im ganzen Körper, ganz auch in allen seinen Theilen, weil sie des ganzen Körpers Form ist. So ist die Weiße im ganzem Körper, und dessen Theilen allen zugleich. Dies begreift leicht, wer einsieht, daß die Seele nicht die Untheilbarkeit eines Punktes hat 1). Welche Untheilbarkeit aber dann? Die der abstrakten Begriffe. Wo bleibt da ihre substantielle Natur? Wie ist ferner in allen Theilen des Körpers die Seele ganz? Die Ausdehnung kommt nur materiellen Formen zu, also ausgedehnt kann die Seele durch den ganzen Körper nicht seyn. Sie ist aber ganz in jedem Theile, wie die Wärme ganz in jedem Theile des erwärmten ist, indem ihr ganzes Wesen in jedem derselben sich befindet. Nach ihrer wesentlichen Vollkommenheit ist die Seele in jedem Theile des Körpers ganz; aber nicht nach ihrem Vermögen; denn die verschiedenen Vermögen vervollkommnen verschiedene Organe 2). Die Vermögen also wären ausser der Substanz, und ein Vermögen der Seele wäre, wo ein anders nicht ist, dennoch wäre in jedem Organe das Wesen der Seele ganz? Das fasse, wer es kann.

Von

1) Thomas de Aquin. contra gentiles, II. 72. 2) Idem in Mag. sentent. I., distinct. 8. membr. 2. quaest. 3.

Von hier entlehnt Thomas Gründe gegen die Averroistische nachher aufgeweckte Behauptung, eines allen Menschen gemeinsamen leidenden Verstandes, die jedoch als an sich unerheblich, und die innere Natur des Streites nicht aufklärend, hier billig übergangen werden 1).

Vermöge des oben angeführten, daß nur Gott vollkommen einfach ist, war man genöthigt, die Vermögen der Seele von ihrem Wesen zu trennen, da bey allen Geschöpfen das Können, oder das Vermögen, ein Accidens vom Seyn ist. Als Substanz sind die Vermögen der Seele nicht wesentlich, nicht Theile ihres Wesens, sondern Accidenzen; weil Wirken ihr nicht nothwendig ist, indem sie wirken, und nicht wirken kann. Substantielle Theile sind die Vermögen also nicht; aber der Seele, als einem aus Vermögen bestehenden Ganzen (totum potentiale) gehören sie allerdings wesentlich. Sie fließen aus dem Wesen der Seele, doch nicht unmittelbar alle, sondern eines mittelst des andern; weil der Akt eines Vermögens durch den Akt des andern zu Stande kommt 2). Ein sehr tiefer Blick, in die Seele, und die Grundlage aller nachherigen Seelenforschungen, in so fern die Seelenlehre auf wissenschaftliche Form zu bringen versucht ist! Hätte Thomas diesen Weg weiter hinausverfolgt, er hätte um die Seelenlehre sich unsterbliches Verdienst sicher erworben: allein allem Ansehen nach hatte er den Gedanken einigen Schriftstellern besonders Augustin, blos abgeborgt, und in damals gewöhnliche Worte gekleidet, ohne ihn im ganzen Umfange zu durchdenken, und in ein-

 zel-

1) Thomas de Aquin. contra gentiles, ll. 73. 2) Idem in Mag. sent. l. distinct. 3. quaest. 2. ad Hanibald. Episc.

zelnen Beyspielen sich anschaulich zu machen; und eben darum blieb er, wie alles nachgebetete, unfruchtbar.

Ueber die Freyheit drückt Thomas sich sehr vortreflich aus: Dinge, die ohne Kenntniß handeln, haben keine Freyheit, auch die nicht, welche zwar Kenntniß haben, aber blos den Trieben folgen, wie die Thiere, denn ihre Natur treibt sie nur zu einem. Der Mensch hingegen beurtheilt seine Handlungen, und dies Urtheil ist frey. Dies daher, daß seine Vernunft auch auf entgegengesezte Dinge sich ausbreiten kann, und daß sein Wille nicht auf eins vorher gerichtet ist. Darum ist der Mensch Herr über sein Urtheil, er kann so, und anders über das zu unternehmende absprechen 1). Einen Theil der Quelle unserer Freyheit erblickt hier der große Mann sehr richtig: hätte er nur nicht die Freyheit des Urtheils übereilt beygemischt!

Ueber die Frage, ob ursprünglich die Seelen gleich sind, waren schon zwey Meynungen, eine bejahende und eine verneinende vorhanden; deren leztere auf der Seelen Einfachheit sich gründete, als die ohne Beeinträchtigung der specifischen Einerleyheit, keine individuellen Verschiedenheiten gestattet. Die erste hingegen stüzte sich auf die sichtbare Verschiedenheit der Körper, welche ursprüngliche Seelenverschiedenheit fordert, da der Körper, als Werkzeug, der Seele angemessen seyn muß 2). Gegen diese neigt sich Thomas; und in der That hat auch der leztere Grund mehr Gewicht, als seine Bestrei-

1) Thomas de Aquin. in Mag. sentent. II. dist. 24. quaest. 2.
2) Idem in Mag. sentent. II. dist 32. quaest. 4.

streiter; warum können nicht, der specifischen Einerley=heit unbeschadet, Verschiedenheiten in den Graden und Verhältnißen der Vermögen zu einander, ursprünglich vorhanden seyn? Sind die Töne darum nicht specifisch einerley, weil sie auf einem Instrumente ursprünglich stärker, auf dem andern schwächer sind? Allein auch der lezte Grund ist noch wenig genugthuend; einerley Seelen, warum sollen sie nicht verschiedene Körper haben dürfen? Kann nicht ein Musiker sehr verschiedene Instrumente spielen?

Auch die Untersuchung über die Natur des Allgemeinen hat Thomas mit einigen Zusätzen erweitert, und berich=tigt: es existiert theils im Verstande, und theils in den Gegenständen, und ist mithin mehr als bloßer Nahme. In Rücksicht auf das erstere, kommt ihm zu, von meh=reren prädiciert werden zu können; in der des lezteren ist es etwas reelles (quaedam natura), aber doch nicht als allgemein würklich, sondern nur dem Vermögen nach, das ist, ein solches Wesen hat das Vermögen, durch des Verstandes Wirkung allgemein zu werden. Ein und das=selbe Objekt, welches individuell ist, wenn es empfunden, wird allgemein, wenn es gedacht wird, dadurch daß der Verstand ihm die individuellen Beschaffenheiten der Materie abstreift. Das allgemeine aber ist darum nicht der Reali=tät und dem Wesen nach im Verstande, ob es gleich von ihm sein Daseyn empfängt, sondern nur dem Abdruck, der Aehnlichkeit nach. Dieser Abdruck ist einer, und in=dividuell, seine Allgemeinheit kommt nicht daher, daß er in der Seele ist; sondern daher, daß er vielen Einzelwe=sen gleicht. Das allgemeine also, als solches, existiert nicht an sich in den empfindbaren Gegenständen: aber es

ex=

existiert doch in so fern darin, als das Objekt, dem Allgemeinheit zukommt, in den Individuen existiert. Auch nach Zerstöhrung aller Individuen behält es noch sein Daseyn; weil sein Wesen darin besteht, von vielen prädiciert zu werden, diese vielen mögen da seyn oder nicht 1). In welchem Gedränge sich Thomas befand, als er diese Entscheidung des alten Nominalistenstreites abfaßte, lehren die Ausdrücke zur Genüge. Nominalist wollte Thomas nicht seyn; weil diese in schlechtem Rufe damals standen, Realist konnte er nicht seyn; weil diese durch zu mächtige Gründe bekämpft wurden, er suchte also einen Mittelweg, schwankte aber auf ihm zwischen beyden Gegensätzen so, daß schwerlich alle seine Behauptungen neben einander bestehen können.

Dreyzehendes Hauptstück.

Richard aus Middleton.

Ein Zeitgenoße von Thomas war Richard, zugenahmt de media villa, das ist aus Middleton in England, ein Minoritenmönch, dem nach Gewohnheit des Zeitalters, berühmten Lehrern charakteristische Beynahmen zu geben, der Ehrentitel des gründlichen, auch gründlichsten, und sachenreichen Lehrers ward. (Doctor solidus, fundatissimus, copiosus). In Oxford hatte er die Rechtsgelahrtheit, Philosophie und Theologie sich zu eigen gemacht, uns

1) Thomas de Aquin. tractat. de Vniversalibus.

ungewiß unter wessen Anführung. Von da begab er sich nach Paris, sein Ansehen festzusetzen, und seinen Ruhm zu verbreiten, weil damals Paris, wie vormals Athen, der alleinige Schauplatz großer Gaben, und der Richtstuhl über gelehrten Ruhm war. Nach einigem Aufenthalt kehrte er zurück ins Vaterland, und beschloß sein Leben in Oxford, als öffentlicher Lehrer mit grossem Ruhm seiner Kenntniße, ums Jahr 1300 1). Diesen Ruhm verdienten allerdings die große Helligkeit seiner Begriffe, und einige daraus gezogene Erweiterungen der Philosophie, vornemlich der natürlichen Gottesgelahrheit und Seelenlehre; denn zu den abgezogenen Untersuchungen der allgemeinen Philosophie scheint Richard weniger Anlage zu haben.

Von Gott hatten schon lange die Vorgänger gelehrt: er gehöre unter keines der uns bekannten Geschlechter der Dinge: Richard unterstützt dies mit neuen, nicht unbeträchtlichen Beweisen. 1. Das Geschlecht wird von der Möglichkeit der Sache, oder dem, wodurch die Sache möglich ist; die Differenz von der Form hergenommen; mithin gehört nichts unter ein Geschlecht, worin nicht eine Möglichkeit (potentia) ist. Nun aber ist Gott reine Würklichkeit, und gehört demnach, weder als Gattung, noch als Individuum, unter irgend ein Geschlecht. 2. Stünde Gott unter einem Geschlechte: so könnte dies kein anderes als das Ding (ens) seyn: dies aber ist kein Geschlecht. Alles Geschlecht hat Differenzen, und die gehören nicht in seinen Begriff, indem kein Geschlecht von seinen Differenzen prädiciert wird. Nun aber läßt sich

(1 Cave hist. litt. script. Eccles. p. 519.

sich keine Differenz des Dinges auffinden, wovon nicht gesagt werden kann, sie ist ein Ding. 3. Was unter ein Geschlecht gehört, stimmt in einigen Stücken, denen nemlich, die den Geschlechtsbegriff ausmachen, überein; in andern hingegen, die nemlich zur Differenz gerechnet werden, nicht. Solches aber widerspricht der höchsten Einfachheit. 4. Das Geschlecht wird den Gattungen und Individuen vermöge des Gemeinsamen beygelegt; von Gott aber und andern Dingen, läßt sich nichts gemeinsames auffinden. Man nennt ihn Wesen (ens), weil er das Seyn selbst ist, die Creatur dagegen hat den Nahmen, weil sie einige Nachahmung des göttlichen Seyns an sich trägt. Gott heißt Substanz, weil er nur durch sich besteht: das Geschöpf dagegen führt den Nahmen, weil es die erste Substanz, ohne die es nicht bestehen kann, nachahmt 1). Ein Paar andere Gründe sind von diesen nicht wesentlich verschieden.

Scharfsinn und ein gewisser Grad von Bündigkeit, kann diesen Schlüssen nicht abgesprochen werden; aber strenge Prüfung bestehen sie nicht. Der erste, weil der Grundsatz, das Geschlecht wird von der Möglichkeit, die Differenz von der Form hergenommen, aus reinen Verstandesbegriffen blos abgezogen ist, und deshalb auf alle Dinge ohne Ausnahme nicht angewendet werden kann. In der bloßen Abstraktion nemlich ist das Geschlecht Materie, die Differenz Form, mithin, in so fern das Geschlecht bloße Möglichkeit, die von der Differenz ihre Bestimmtheit, oder ihren actum empfängt. Im Begriffe des

1) Ricard. de media villa in Mag. sentent. l. dist. 8. quaest. 4. n. 2. Venet. 1509.

des Dreyecks sezt der von der Figur voraus, daß sie durch drey Seiten sich bestimmen läßt, daß sie nicht alles ist, was sie werden kann, also in so fern Möglichkeit in sich schließt. Diese Möglichkeit aber findet nur in der Abstraktion statt, wenn man die Figur vorher allein, und die drey Seiten, als deren mögliche Bestimmung, auch allein betrachtet. In der Welt der Anschauung hingegen giebt es keine Figur allein in völliger Allgemeinheit, und drey Seiten kommen zu ihr nicht hinzu, sie einzuschränken; sondern beyde werden zugleich empfunden. Also folgt nicht, daß in einem würklichen Wesen darum irgend ein Vermögen, oder eine Möglichkeit zu etwas angenommen wird, weil sie in den Abstraktionen von Differenz und Geschlecht vorkommt.

Nicht der zweyte, denn es wird ohne Grund angenommen, daß von den Differenzen des Dinges sich sagen lasse, sie seyen Dinge. Vor sich bestehend, nicht vor sich bestehend, gut, nicht gut u. s. f. sind so genommen, nicht Dinge (entia) weil sie bloße Akte des Denckvermögens, nicht aber etwas objektives bezeichne: ein Ding aber muß etwas objektives seyn. Sollen dies Dinge werden: so muß man das Wort etwas hinzufügen, und etwas vor sich bestehendes, etwas gutes sich vorstellen nicht, gut, oder vor sich bestehend allein. Denn aber sind sie ja nichts (non entia), und das wäre noch größere Ungereimtheit! Auch das nicht, als Denkakte sind sie zweifelsohne etwas, nur als solche nichts objektives, und nur das Etwas als Objekt genommen, ist Ding.

Nicht der dritte, denn aus Geschlecht und Differenz bestehen, führt keine wahre, nur abstrakte Zusammense-

zung

tzung mit sich, eine, die blos in Gedanken vorkommt, den Aussendingen aber darum nicht darf beygelegt werden. Endlich nicht der vierte; denn der Substanz, und des Dinges allgemeine Begriffe, sind unbestimmt, und erstrecken sich über die höchst vollkommene Art des göttlichen, so gut als als über die unvollkommene Art des Seyns anderer Wesen. Sie auf eine von beyden allein beschräncken, und daraus folgern, daß sie Gott und den andern Dingen nicht gemein sind, heißt aus einem willkührlichen Satze einen andern, und aus Verneinung eines Theils vom Begriffe, Verneinung des Ganzen widerrechtlich folgern.

Ob die Schöpfung und Erhaltung wesentlich eins sey, ward damals gestritten. Augustin, Avicenna, nebst den meisten, verwarfen allen Unterschied, weil kein Geschöpf dauern könne, ohne sein Daseyn von dessen Urheber stets zu erlangen; die Erhaltung folglich nichts als Fortsetzung der schaffenden Handlung sey. Darauf erwiederten einige; Erhaltung setze Schöpfung voraus, und, weil nichts sich selbst voraussetzen könne: müße zwischen beyden ein Unterschied angenommen werden. Richard wählt folgenden Ausweg: von Seiten Gottes ist Schaffen und Erhalten reell einerley: von Seiten des Geschöpfs hingegen findet eine Verschiedenheit statt: weil erschaffen werden heißt, Daseyn aus Nichts empfangen; erhalten werden, das schon empfangene Daseyn behalten 1). Vorausgesezt, daß alles Daseyn von Gott kommt, und kein Daseyn ohne dessen reellen Einfluß fortdauern kann, hat diese Ausflucht ihre völlige Richtigkeit.

Die

1) Ricard. de media villa in Mag. sentent. II. dist. 1. quaest. 2. n. 1.

Die Weltewigkeit wird von Richard mit einigen, theils noch nicht vorgekommenen, theils auch neu eingekleideten Beweisen vortreflich bestritten. Kann Gott, spricht er, 1. aus einer jezt Untersuchungs halber ewig einmal angenommenen Materie, die Welt nicht von Ewigkeit hervorbringen: so kann er es auf keine Weise. Schneller als in einem Augenblicke kann aus einer solchen Materie, die Welt nicht gebildet werden: folglich müste die Welt in einem Augenblicke seyn hervorgebracht worden, und dieser Augenblick wäre der erste gewesen, vor welchem keiner hergeht. Aus einer solchen Materie ist demnach nicht möglich, die Welt von Ewigkeit her zu bilden. Nun aber ist nicht widersprechend, daß die Welt aus einer ewigen Materie eben so geschwind, als aus Nichts hervorgebracht werde: folglich kann sie auch aus Nichts, von Ewigkeit her nicht hervorgebracht seyn 2. Die Schöpfung kann der Welt nicht das newliche Daseyn geben, welches der Schöpfer hat, mithin ist ihr Daseyn vom Daseyn Gottes verschieden. Was aber von einem andern, dessen numerisch identische Existenz nicht bekommt, empfängt eine neue; und was eine neue empfängt, kann sie nicht von Ewigkeit her haben. 3. Kann Gott die Welt von Ewigkeit her geschaffen; so kann er auch von Ewigkeit her, zeugende Menschen hervorgebracht haben, und dann folgt, daß der verstorbenen Seelen unendlich an Zahl sind, welches sich widerspricht. So ist auch, eben der Voraussetzung zufolge möglich, daß der Himmel von Ewigkeit sich umgedreht, und bey jeder Umdrehung Gott einen Stein erschaffen habe, Diese Steine zusammen müsten einen unendlichen Raum einnehmen, welches unmöglich ist. 4. Gleichermaßen würde aus der anfangslosen Himmelsbewegung folgen, daß eine unendliche Zahl

von Tagen bis jezt verflossen ist, welches ebenfalls Widerspruch enthält 1).

In den beyden ersten Beweisen vermisse ich deutlichen Zusammenhang; aus den andern läßt sich, durch genauere Bestimmung und Entwickelung der Begriffe etwas noch wirksameres herausarbeiten. Der erste scheint keiner besseren Zurichtung fähig. Die übrigen, nicht mehr ganz neuen, sind mehr ins Helle gebracht, und mit eignen Zusätzen verbessert.

Der Materie Verhältniß zur Form, ob nemlich aus ihr die Form wird, war ein Kreutz der Scholastiker. Richard zählt folgende Meinungen auf: es giebt in der Materie schlechterdings nichts, woraus die Form werden kann; welcher er eine andre entgegenstellt, die Form werde doch in der Materie hervorgebracht, und bey der Entstehung gehe die Veränderung vom unvollkommenen zum vollkommenen; es müße also in der Materie doch etwas seyn, woraus die Form werde. In der Materie ferner befinde sich ein gewisser Grad des Wesens der Form, welcher zur vollkommnen Form sich umwandle. Doch habe dies die Schwierigkeit, daß ein solcher Grad nach Entstehung der Form nicht bleibt, da doch die erzeugte Form bleiben muß. Endlich, der ganzen Form Wesen liege schon in der Materie, aber in unvollendeter Würklichkeit; welches jedoch der Schwierigkeit ausgesezt ist, daß so viel vom Wesen der Formen in der Materie ist, so viel auch von ihrem Daseyn darin seyn muß, weil die Form nichts als Würklichkeit ist; mithin unvoll-

1) Ricard de media villa. in Mag. sent. II. dist. 1. quaest. 3. n. 4.

vollständiges Daseyn ihr widerspricht. Er selbst bestimmt dies zulezt so: in der Materie ist etwas blos mögliches (purum possibile), welches sich in die vergängliche Form umwandeln läßt. In Rücksicht auf solches mögliche Daseyn der Form, ist die ganze Form in der Materie, nicht aber in ihrer vollendeten Existenz 1), dies heißt in der Kunstsprache forma educitur de potentia materiae. Im Grunde ist hiemit nichts aufgehellt, die bloße Möglichkeit der Materie, zu werden, was sie der Form gemäß werden soll, reicht hier nicht hin, sonst könnte man auch sagen, aus einem blos möglichen Dinge werde, ohne weiteres, ein würkliches. Sonst könnte man auch behaupten, es enthalte nichts widersprechendes, daß alle Formen in der Materie liegen, und doch die Materie ohne alle Form seyn soll. Diese Möglichkeit endlich, worin besteht sie? Unter welchen bestimmteren Begriff soll sie vorgestellt werden?

In der schweren Frage vom Ursprunge des Uebels zündete Richard, durch genauere Eintheilung der mancherley Uebel, nach Anleitung einiger zerstreuten Versuche seiner Vorgänger, einiges neue Licht an. Alles Uebel kann unter vier Classen gebracht werden: Sündenübel (malum culpae), Strafübel, Quaalübel, welches weder Strafe noch Verbrechen ist, wie alles was die vernunftlosen Thiere leiden; endlich Uebel, welches von diesen keines ist, wie die Verderbung lebloser Dinge. Das erstere kommt nicht von Gott, weil ein gerechter Richter keinen strafen kann, wegen dessen, das er in ihm selbst ver-

1) Ricard de media villa. in Mag. sent. II. dist. 15. quaest. 11. n. 1.

verursacht hat. Zudem ist Sündenübel, Mangel in der Handlung, oder entspringt aus solchem Mangel, und dieser kommt von einem Mangel im Handelnden. Nun ist Gott ohne allen Mangel; das Uebel aber, welches kein Vergehen, nur Strafe, das welches Leiden, aber keine Strafe, und das welches von beyden keins ist, diese alle haben Gott zur Ursache. Er nemlich bezweckt, was dem Universum in seiner ganzen Kette von Wesen gut ist, und diese Kette fordert, daß es Dinge giebt, welche fehlen können, und zuweilen fehlen. Die Gerechtigkeit und Weltordnung verlangen Strafe; das Strafübel also kommt von Gott. Verderbungen sind Quellen manches Guten; so kann in einem gemischten Wesen, ohne Verderbung der Elemente, kein gutes Verhältniß der Theile entstehen. Auch dies kommt also von Gott. Das Sündenübel aber entspringt aus einem Mangel im Willen, und zwar dem freyen Willen, welcher eben dadurch sündigt, daß er des Fehlers sich enthalten konnte, und doch fehlte 1).

Hier erblickt man zuerst die Vertheilung des Uebels unter vier Gattungen; aber, wie bey neuen Abtheilungen oft zu geschehen pflegt, in mehr Gattungen als nothwendig ist; Verderbung in leblosen, Schmerz in vernunftlosen Geschöpfen gehören zum physischen Uebel, und dürfen zu verschiedenen Gattungen nicht gemacht werden. Anlangend nun das physische, und Strafübel, ist die Bemerkung nicht neu, daß es Gutes bewirkt; aber auch nicht befriedigend, weil nun die Frage entsteht, ob denn nicht solche, der Verderbniß unterworfene Dinge, ganz weg-

1) Ricard de media villa in Mag. sent. II. dist. 34. quaest. 2. n. 2. sq.

wegbleiben konnten? In Betreff des moralischen Uebels entspringt sogleich nun die Frage, ob denn nicht freye Geschöpfe mit mehrerer Behutsamkeit und Klugheit konnten ausgerüstet werden, um die Vergehungen zu hemmen? Ueberhaupt geht zwar Richard mit seinen Vorgängern darauf, daß alles Uebel aus einem Mangel an Vollkommenheit, dem jezt metaphysisch benahmten Uebel, abgeleitet werde; allein er vergißt mit ihnen, darzuthun, daß des Uebels Daseyn hieraus unvermeidlich erfolgen muß, und zwar in dem Maaße erfolgen muß, wie wir es gegenwärtig vorfinden.

Ueber der vernünftigen Seelen Einfachheit erklärt sich Richard bestimmter als seine Zeitgenoßen, weshalb die Stelle wichtig ist, diesen Begriff recht zu fassen. Diese, nach Anweisung der älteren, lehrten bekanntlich, die Seele sey in jedem Theile des Körpers ganz; nun erhob sich die Schwierigkeit, wie sich mit solcher Ausbreitung durch den ganzen Körper, ihre Einfachheit vereinbaren lasse? Richard lößt den Knoten so: es giebt eine Einfachheit, welche körperliche so wol als geistige Ausdehnung aufhebt, die eines Punktes; diese kommt der Seele, laut obiger Lehre, nicht zu. Es giebt aber eine andere, wodurch etwas der körperlichen und geistigen Ausdehnung beraubt wird (per privationem magnitudinis corporeae et spiritualis); solche wäre die Einfachheit der körperlichen Substanz, wenn sie von ihnen getrennt, und dennoch der Ausdehnung fähig wäre. Diese ist, mit Richards Erlaubniß, leere Abstraktion, hergenommen aus Aristotelischem Irrthume, welcher die Substanz von allen Accidenzen getrennt, haben zu können annahm, und den Widerspruch nicht achtete, daß etwas körperlich und

und unausgedehnt zugleich seyn soll. Es giebt eine dritte Einfachheit, die Körperausdehnung zwar wegnimmt, aber geistige, und zwar begränzte doch zuläßt: solche kommt den Engeln, und der Seele zu. Endlich eine vierte, wo körperliche Ausdehnung geleugnet, geistige hingegen, und zwar unendliche angenommen wird: diese ist blos in Gott. Wie nun Gott in jedem Theile des Raumes ganz ist: so ist gewissermaßen die denkende Seele in jedem Theile ihres Körpers ganz 1). Diese geistige Ausdehnung ist keine andere, als die Verbreitung der Kraft, wie auch der Gerüche, der Erwärmung, und mehrerer Accidenzen, über einen Körper: mithin kommt am Ende Richard auf die gewohnte Bahn wieder zurück, und läßt die Sache den nemlichen Schwierigkeiten blos gestellt.

Daß aber nicht die vernünftige Seele allein, sondern noch etwas aus dem Vermögen der Materie (de potentia materiae) entwickeltes, unsers Körpers Form sey, hält Richard aus mehreren Gründen annehmlich. Worin dies bestehen mag, bestimmt er nicht, auch kann es uns, die wir dergleichen Formentheorie längst bey Seite gelegt haben, sehr gleichgültig seyn 2). Errathen läßt sich indeß seine Meynung aus der Lehre, daß die Thierseelen, nebst andern vergänglichen Formen, aus der Materie allein entspringen 3) folglich alle thierische Vermögen, Empfindung, Begehrung, Gemüthsbewegungen und Einbildungskraft, der bloßen Materie zukommen. Durch diesen, Aristotelischen sowol als Platonischen Satz, wird

1) Ricard de Media villa in Mag. sentent. I. dist. 8. quaest. 4. n. 1. 2) Idem in Mag. sent. II. dist. 17. quaest 1. n. 5. 3) Ibidem II. dist. 15. quaest. 1. n. 1.

wird dem Materialismus ziemlich weiter Eingang geöffnet, wie denn würklich la Mettrie hierauf seine Schlüsse vornemlich baute. Dies Zeitalter blieb bey dem allgemeinen stehen; dies weiter bis zum bestimmteren verfolgt, hätte ihn auf die Organisations-Untersuchungen neuerer Zeiten führen müssen.

Hievon ist unmittelbare Folge, daß die Thierseelen nicht unvergänglich sind; was aus der Materie quillt, und mit ihr ins Daseyn kommt, wie kann das umhin mit ihr zu vergehen? durch ihre Auflösung zerstört zu werden? 1)

Eben hieraus entspringt Richarden auch die Folge, daß die Thierseelen aller Freyheit beraubt sind; ihr Begehrungsvermögen, entsprossen aus der Materie, kann nicht anders als von Körper-Dispositionen abhängen. Ihre Vorstellungskraft kann nicht anders als nach Beschaffenheit des Gegenstandes und des Organs modificiert werden; eben so ihr Begehrungsvermögen nicht anders als nach Beschaffenheit des Körpers und der Vorstellungen bestimmt werden. Hiegegen wurden folgende Erfahrungen aufgestellt: Die Thiere, Ameisen z. B. sorgen doch vor die Zukunft; manche lassen sich ziehen und bilden, so daß sie ihre Begierden zähmen, wie wann sie, wegen gefürchteten Uebels, einer begehrten Speise sich enthalten; und dies sind doch alles Merkmale der Freyheit. Richard entgegnet: Die Sorge vor die Zukunft entspringt aus blindem Instinkt, und bloßer Nothwendigkeit, bey den Thieren; in einigen Thieren erblickt man zwar etwas einer Perfektibilität ähnliches, aber doch nicht diese Bildungsfähigkeit selbst; die Zäh-

1) Richard de Med. villa in Mag. sent. II. dist. 19. quaest. 1. n. 2.

Zähmung der Begierden endlich ist eine Geburt der Nothwendigkeit. Ein durch den aufgehobenen Stock vom Ergreifen der Speise abgehaltener Hund, liebt sein Leben mehr als die Nahrung, und enthält sich ihrer, aus Furcht vor dem Uebel, nothwendig 1). Vom Befriedigenden sind diese Antworten sehr fern, vornemlich da Richard die Aehnlichkeit mit der Freyheit einräumt, und nicht darthut, daß diese Aehnlichkeit blos oben auf liegt.

Die menschliche Denkkraft hingegen ist kein materielles Vermögen, wie schon vor ihm vielfältig war bewiesen worden; sie kann daher nicht anders denn durch Schöpfung von Gott unmittelbar entspringen 2). Doch sind nicht alle vernünftige Seelen auf einmal, und vor den Körpern erschaffen; weil es unschicklich wäre, sie, die Regierer und Formen der Körper seyn sollen, vor den Körpern zu erschaffen. Zudem hätten sie dann vor dem Eintritt in die Körper schon Kenntnisse erlangt, und mithin würde unser Lernen gegen alle Erfahrung nichts als Erinnerung seyn. Demnach werden sie nicht eher erschaffen, als der ihnen bestimmte Körper zu ihrer Aufnahme hinlänglich eingerichtet ist 3). Diese Beweise gewähren wenig Beruhigung; der Weisheit ist nicht entgegen, etwas in Vorrath zu bereiten; im Gegentheil ist ihr sehr angemessen, ein unermeßliches Werk beym ersten Anfange gleich so anzulegen, daß hernach nicht nöthig sey, daran zu zimmern. Die Seelen, ohne Körper, können sie ferner nicht in solche Lagen gleich anfangs gesetzt werden, daß sie vom äußern keine Kenntniß einsammlen?

Nicht

1) Richard. de Media villa in Mag. sent. II. dist. 25. quaest. 1. n. 2. 2) Ibid. dist. 18. quaest. 2. n. 2. 3) Ibid. n. 3.

Nicht alle vernünftige Seelen sind gleich erschaffen; ist natürliche Ungleichheit unter ihnen möglich: so erfordert Gottes Macht und Weisheit, sie würklich zu machen; weil beyde diese Eigenschaften sich in Mannichfaltigkeit mehr denn in Einförmigkeit offenbaren. Auch kommt hier die Erfahrung zu Hülfe, welcher zufolge Menschen von schlechter Körper-Beschaffenheit, andere mit besser gebauten Körpern, an Geistesgaben oft weit übertreffen 1). Allein diese Erfahrung entscheidet nicht; wir können ja nicht sehen, ob ein kränklicher und schwächlicher Körper, einen gesunden und starken, nicht an Vortrefflichkeit innerer Organisation übertrifft. Gottes Weisheit redet auch nicht laut genug; sie kann Gründe gehabt haben, die wir im mindesten nicht vermuthen, eine völlige Gleichheit der vernünftigen Seelen einzuführen.

Im Schlafe (wozu noch andre ähnliche Zustände hätten gesetzt werden müssen,) spricht uns Richard den Gebrauch des freyen Willens mit allem Rechte ab; weil durch Dünste im Gehirn, Zurückziehung der Wärme und Lebensgeister nach innen; durch Kälte des Gehirns endlich, in dem innern Empfindungsvermögen ein Druck, und eine Grobheit entsteht, welche die Denkkraft in ihren Verrichtungen hindern. Die Denkkraft nemlich kann ohne Beyhülfe der Phantasie sich nicht äußern, als welche ihr die Bilder vorhalten muß, und die Phantasie hängt von den innern Organen ab 2). Die Erklärung zwar ist in ihren einzelnen Sätzen nicht die haltbarste; sie enthält aber doch den Grund im Allgemeinen, daß nemlich im Schlafe die Denkkraft gehemmt wird.

1) Ricard. de Media villa in Mag. sent. II. dist. 32. quaest. 4. n. 1. 2) Ibid. sent. II. dist. 25. quaest. 5. n. 2.

Vierzehntes Hauptstück.

Heinrich von Gent.

Neben Thomas that sich auch Heinrich mit dem Zunahmen Goethals, gebürtig aus Mude bey Gent, und darum meistens Henricus de Gandavo, oder Gandavensis genannt, durch seinen Scharfsinn hervor. Er war lange Zeit Lehrer der Theologie und Philosophie bey der Sorbonne, und erwarb sich durch den Beyfall seiner Zeitgenossen den Ehrennamen des doctor solemnis. Er starb 1293 1). In sein Zeitalter hatte er großen Einfluß, selbst spät herunter noch wird auf seine Behauptungen Rücksicht genommen, und unter den von andern widerlegten steht er gewöhnlich oben. Dies Ansehen verdient er durch Neuheit mehrerer Sätze, und tieferes Eindringen in die abstraktesten Begriffe, in vorzüglichem Maaße; weshalb allerdings zu verwundern, daß Brucker, als sey er der geringsten einer, von ihm nichts als den Namen im Vorbeygehen anführt. Obgleich alle Fesseln althergebrachten Vorurtheils aus Alexandrinischer Schule, zu zerreißen ihm nicht möglich war: so hat er doch manche glücklich gebrochen, und die Metaphysik dem gesunden Verstande, und der Wahrheit mehrmals näher gerückt. An Anführungen und Autoritäten ist er bey weitem nicht so reich, als Vorgänger und Zeitgenossen pflegen; dem Avicenna folgt er gern, gegen Aristoteles verfährt er frey, und rügt seine Fehler ohne Zurückhaltung. Er verbreitet sich nebst der Theologie, über die ganze Weltweisheit, und überall finder

1) Cave hist. litt. scriptor. ecclesiasticor. p. 514.

det er neue Erndte, daher aus allen Theilen der spekulativen Philosophie einiges hier anzumerken vorkommt.

Die Ursache der Individuation setzten Heinrichs Vorgänger in die Materie, und erklärten deshalb alle von der Materie gänzlich getrennten Substanzen für individuell, so daß zugleich jede derselben eine eigne Gattung ausmachte; ohne den hierin enthaltenen Widerspruch inne zu werden. Diesen erblickt zwar auch Heinrich nicht, wird aber eine andere damit verknüpfte Ungereimtheit gewahr, und verwirft darum diese Lehre gänzlich. Kein Geschöpf, spricht er, schließt in seinem Wesen das Daseyn ein, es muß von einem andern ihm ertheilt werden, folglich ist keins, kraft seines Wesens individuell. Was solches nicht ist, kann so gut allgemein, als individuell seyn, mithin ist kein Geschöpf, sey es materiell oder immateriell, wesentlich ein Individuum, und die wesentliche Individualität der abgesonderten Geister ist leere Erdichtung. So etwas hat Aristoteles selbst gefühlt, und darum gottloserweise seine reinen Geister zu nothwendigen und göttlichen Wesen erhoben. Demnach sind die Materie und Ausdehnung nicht Ursachen des individuellen Unterschiedes; dieser ist vielmehr ein Accidens, das ist, eine vom Wesen verschiedene, die Individuen unterscheidende Beschaffenheit 1). Vermuthlich hatte Heinrich, der dies weiter aufzuhellen noch nicht vermag, so etwas von durchgängiger Bestimmung in Gedanken. Dies bestätigt auch die Bemerkung, daß Existenz schon Individuation enthält, welche, weiter entwickelt, ihn auf fruchtbarere Auflösungen würde geführt haben.

Mit

1) Henric. Gandavens. Quodlibet. II. quaest. 8. ap. Jodocum Badium Ascensium 1518.

Mit den Verhältnissen, dem Kreuze der scholastischen Metaphysiker, quält sich Heinrich sehr; man sieht, er hatte viel darüber gedacht, weiß aber den Gedanken gehöriges Licht nicht zu ertheilen, woran es bey ihm überhaupt nicht selten gebricht. Aus Avicenna bemerkt er, daß die Verhältnisse in reelle, und Gedankenverhältnisse (relatio realis, et secundum dici) bequemer von ihm selbst, und nach ihm von allen andern relationes rationis genannt, unterschieden werden; eine allerdings der Aufbewahrung und weitern Anwendung würdige Unterscheidung! Die reellen Verhältnisse befinden sich in den Gegenständen selbst, die Gedankenverhältnisse haben ihren Sitz in der Vorstellung und dem Verstande allein. Hierüber stellt Heinrich mehrere sehr dunkle Betrachtungen an, und zieht zulezt die Folgerung: Alles Verhältniß gründet sich auf irgend ein Accidens bey den Geschöpfen 1). Eine solche Behauptung konnte nicht umhin, weil Gott, nach damaliger Lehre, kein Accidens hat, große Schwierigkeiten zu erregen, welche denn auch in allen scholastischen Theologieen, zu nicht geringer langen Weile, und mit noch geringerem Nutzen, sehr weitläuftig pflegen untersucht zu werden. Genaue Erklärungen und bestimmte Beyspiele von reellen und Gedankenverhältnissen, stellt Heinrich nicht auf, sondern folgert blos, die reellen Verhältnisse seyen außer ihrer Grundlage, das ist dem Accidens, worauf sie beruhen, auch außer der Seele, etwas.

Was nun dies seyn mag, untersucht Heinrich ausführlich, mir aber mit so undurchdringlichem Dunkel, daß ich davon Bericht zu erstatten nicht im Stande bin 2).

Bey

1) Henric. Gandauens. Quodlib. III. quaest. 4. 2) Ibidem Quodlib. IX. quaest. 3.

Bey dem allem bleibt ihm doch das Verdienst, zu tieferen Forschungen die Bahn eröffnet zu haben.

Daseyn und Wesen hatte man lange schon scharfsinnig unterschieden, dennoch aber durch unschicklichen Gebrauch des Worts esse, indem man von einem esse essentiae und esse existentiae sprach, und nun fragte, ob das esse essentiae und das esse existentiae der erschaffenen Dinge einerley sey? neue Verwirrung eingeführt. Heinrich entscheidet die Frage so: Unter dem Wesen kann man sich entweder eine gewisse Realität vorstellen, die nach weggenommenem Daseyn noch zurück bleibt, zu welcher das Daseyn hinzukommt, und die ihm zum Grunde liegt, etwa wie die Luft dem Lichte, wenn sie von der Sonne erleuchtet, der Körper, wenn er weiß gefärbt wird, der weißen Farbe. Oder auch, man kann sich darunter eine bloße Abstraktion vorstellen, die gegen Seyn und Nichtseyn gleichgültig, an sich nicht existierend ist, dennoch aber im göttlichen Verstande eine ihr entsprechende Idee hat, und durch Gottes Macht ins Daseyn versetzt wird. Die erste Vorstellung ist offenbar ungereimt; das dem Wesen hinzukommende Daseyn kann nicht Gott, mithin auch nicht unerschaffen, muß folglich dem Wesen angefügt seyn. Entweder nun geht das ohne Ende so fort, oder man kommt auf ein Daseyn, das vom Wesen dem es zukommt, nicht reell sich unterscheidet. Diesemnach kann man nicht umhin zu sagen, daß der Creatur Daseyn zwar nicht ihr Wesen sey, sonst wäre sie Gott selbst; aber doch auch vom Wesen nicht gänzlich und reell verschieden sey 1). Vorzug hat dies unstreitig vor den Grillen der Vorgänger, nur hat

1) Henric. Gandauens. Quodlib. I. quaest. 9.

hat es, wegen Mangel an genauer Absonderung des blos gedachten vom Angeschauten, keine befriedigende Deutlichkeit. Heinrich will sagen, das Wesen der Creatur ist etwas nur im Verstande vorhandenes, ein bloßer Begriff, zu welchem hernach das Daseyn, das heißt das Vermögen äußerlich wahrgenommen zu werden, hinzugefügt wird.

Nicht so gut gelingt es ihm, in Bestimmung der Natur des materiellen Wesens, ob man gleich gestehen muß, er habe die Ungereimtheit zu heben gesucht, worin sich diejenigen stürzten, welche der Materie alle eigenthümliche Realität absprachen. Diese konnten nicht umhin zu behaupten, ohne alle Form könne die Materie nicht existieren, sie sey also nichts als ein blos mögliches Ding (ens in potentia), wodurch sie denn in der That zum Undinge herabgesetzt ward. Solches konnte ein Scharfdenker *mit* den übrigen Lehren von der Materie schwerlich *vereinbaren*, weshalb auch Heinrich ihre Würde um etliche Stuffen höher hinaufstellt, und durch den Grund, daß sie gleichwol etwas würkliches, etwas für sich erschaffenes sey, ihr eine eigenthümliche, und von aller Form getrennte Existenz beylegt, mit der Einschränkung jedoch, daß solches durch ein Wunderwerk geschehe: denn durch Naturkräfte lasse sich die von aller Form entblößte Materie nicht darstellen 1). Freylich ist hiemit wenig fortgerükt, und das anfangs gegebene fast gänzlich wieder zurück genommen, aber es ist doch in etwas der vorige Nonsense gemildert, und wenigstens ein Weg zu mehrerer Milderung gebahnt; besonders da es an einem bestimmteren Begriffe der Materie auch so noch gebricht, und Heinrich sich nicht herab-

läßt

1) Henric. Gandauens. Quodl. I. quaest. 10.

läßt zu erklären, unter welchem Bilde oder Begriffe man diese ganz formleere Materie sich vorstellen soll. Was er anführt von einem dreyfachen Seyn derselben, dem wodurch sie ein existierendes Ding, dem, wodurch sie die Form anzunehmen fähig, und dem, wodurch sie des zusammengesetzten Stütze ist, löset die Frage nicht. Eben das will man wissen, was die Materie, als existierendes Ding, seyn mag.

Die Zeit verursachte dem heiligen Augustin nicht wenig Quaal, in verschiedenen Forschungen entschied er endlich dahin, sie sey außer der Seele, und der Vorstellung nichts. Heinrich führt diese Schlüsse alle ausführlich auf, zieht aber eine entgegengesetzte Folgerung, daß sie nemlich ein Daseyn in den Dingen selbst, objektiv, und ein anderes in der Seele, subjektiv hat, welche beyde zusammen ihr Wesen ausmachen. Bey der Veränderung oder Bewegung, sie sey so schnell sie wolle, muß doch etwas permanentes, oder dauerndes, sollte es auch nur einen Augenblick seyn, zum Grunde liegen, sonst würde keine Veränderung statt haben. Ist dieser Augenblick objektiv vorhanden: so ist es auch die Zeit, insofern sie aus solchen Augenblicken besteht. Ihr ganzes und vollkommenes Daseyn aber hat sie nicht objektiv, weil das Vergangene und Künftige nicht anders als durch Erinnerung oder Vorhersehung mit dem gegenwärtigen, allein reellen, verknüpft wird, also die ganze Zeit erst durch die Seele ihr Daseyn erhält 1). Tiefes Eindringen in die Natur eines der abstraktesten Begriffe, nebst sehr richtigem Blicke, ist hier unverkennbar.

Ob

1) Henric. Gandav. Quodl. III. quaest. 11.

Ob etwas für sich bestehendes, eine Substanz, mit einer andern sich vereinbaren läßt, wie die Form mit der Materie sich zu verbinden angenommen wird? setzt Heinrich zur Frage. Man hatte eingewandt, solche Vereinbarung sey gerade die des Accidens mit der Substanz, und widerspreche also den Substanzen. Heinrich gesteht, die Vernunft finde äußerste Schwierigkeit das zu begreifen, und zuzugeben; es habe aber nichts destoweniger in Erfahrungen seine Wahrheit; weil diese lehren, daß der Verstand, als eigne Subsistenz mit dem Körper, wie mit der Materie die Form in Verbindung stehe. Dem gemäß giebt er sich viel verlohrne Mühe, die Sache begreiflich zu machen 1). Besser that er, seiner Vernunft fest anzuhangen, und seinen Aristoteles mit der Formlehre hintanzustellen.

Des Philosophen von Stagira Lehre von Erzeugung gewisser Bilder in der erleuchteten Luft, welche von den Gegenständen ab, ins Auge des Zuschauers fahren, wo also mehrere Gegenstände ihre Bilder an dem nemlichen Orte erzeugen, und dadurch die erleuchtete Luft modificieren, brachte einige zu der Behauptung, daß in selbem Subjekte mehrere blos numerisch verschiedene Accidenzen sich befinden können. So etwas empört den gesunden Verstand sogleich; Heinrich setzt es zur Frage, und verneint es mit Recht; folgt jedoch mehr dem Instinkte, als dem Lichte der Vernunft. Im Schöpfer hat jedes hervorzubringende Wesen nur eine Idee, wodurch nicht blos dies, sondern seines Gleichen alle vorgestellt werden. Gleichermaßen hat die Materie ein Vermögen, ein Accidens von derselben Gattung auf einmal anzunehmen, weil ihr leidendes Vermögen

1) Henric. Gandavens. Quodl. III. quaest. 15.

mögen der thätigen Kraft Gottes entsprechen muß 1). Dies beweißt im Grunde gar nichts, weil folgen würde, daß Gott von jeder Art Accidenzen nur eins zur Würklichkeit bringen könnte.

Nach dem Naturlaufe ist zwar, Aristotelischen Grundsätzen gemäß, kein leerer Raum; aber Gott kann doch, setzten die Scholastiker hinzu, Kraft seiner Allmacht, ihn hervorbringen. Davon hatten einige strengere Anhänger des Peripatetischen Systems das Gegentheil behauptet, und waren, nach Heinrichs Berichte, auf diese Untersuchung dadurch geführt, daß sie gegen ältere Lehren angenommen hatten, ohne Ausdehnung und Form könne schlechterdings die Materie nicht existieren. Und dies darum, weil sonst leerer Raum statt haben müßte, welchen selbst die Allmacht nicht hinreiche würklich zu machen. Er enthalte nemlich Widerspruch, und dieser übersteige auch die Allmacht. Wo ein leerer Raum ist, da sind die ihn zunächst umgebenden Dinge zugleich neben einander und nicht neben einander; ersteres, sofern der leere Raum nichts, mithin zwischen ihnen nichts ist, das heißt, sie einander berühren; lezteres, weil doch der leere Raum dazwischen liegt, und die der Ausdehnung jezt beraubte Materie. Will man hier keinen leeren Raum gelten lassen: so muß man etwas eben so ungereimtes, Bewegung in einem Augenblicke, annehmen. Heinrich erwiedert: Gott kann allerdings leeren Raum darstellen, er darf nur einen Körper vernichten, so wird, wegen der Unmöglichkeit einer augenblicklichen Bewegung, sogleich das Leere erscheinen. Auch kann ja Gott die umgebenden Körper abhalten, den erledigten

1) Henric. Gandauens. Quodl. XV. quaest. 6.

ledigten Platz sogleich wieder zu besetzen. Widerspruch enthält das Leere nicht, denn es ist zwar nichts positives, aber doch ein blos negatives Ding, ein ens per accidens, mithin läßt sich zwar sagen, zwischen den durch leeren Zwischenraum getrennten Körpern ist nichts positives, es folgt aber nicht, daß darum gar nichts zwischen ihnen ist, und sie sich also berühren 1). Hier erblickt man schon die Elemente mehrerer nachher entwickelten Schlüsse über den leeren Raum, und dessen Möglichkeit und Würklichkeit; auch unterscheidet Heinrich äußerst fein und richtig.

Eines und desselben Körpers gleichzeitige Gegenwart an mehreren Orten, war von einigen darum behauptet worden, weil, wie es sich nicht widerspricht, daß mehrere Körper zugleich im selben Raume sich befinden: so ist es auch nicht kontradiktorisch, daß einer und derselbe zugleich verschiedene Orte einnimmt. Solchem Unsinne setzt unser Philosoph aus aller Macht sich entgegen, und beweißt dies damit, daß derselbe Körper zugleich warm und kalt, lebend und todt müßte seyn können, weil in einem Orte Wärme, am andern Kälte herrscht, er hier getödtet, dort beym Leben gelassen werden könnte. Auch würde folgen, daß ein Körper allgegenwärtig seyn könnte; kann er sich an zwey Orten befinden: so kann er es auch an dreyen, auch an vieren; auch an allen. Anlangend des Gegners Schluß aus der Analogie: so ist zu merken, daß beyde Fälle sich nicht gleichen; nur die Ausdehnung hindert mehrere Körper zugleich im selben Raume zu seyn, und das nicht einmal Kraft ihres Wesens, sondern durch die Lage, mithin kann das Hinderniß zwar nicht natürlich, aber durch ein Wunder

der

1) Henric. Gandauens. Quodl. XV. quaest. 1.

der doch gehoben werden. Jene Unmöglichkeit aber, an mehreren Orten zugleich zu seyn, gründet sich auf wahren Widerspruch 1). So sehr auch in der Hauptsache Heinrich Recht hat, so wenig dringt er doch in des Gegenstandes eigentliche Beschaffenheit ein; blos aus äußern Umständen, nicht den Begriffen selbst, holt er seine Beweise her. Bey Zugebung des möglichen Zugleichseyns mehrerer Körper an einem Orte, verläßt ihn sein Scharfsinn sichtbar, noch mehr bey dessen Erklärung aus den Dimensionen, oder der Ausdehnung des Körpers.

Was er gegen die Weltewigkeit erinnert, wird gleich unten an einem schicklichern Orte aufgestellt werden.

Auch die Seelenlehre bereichert Heinrich mit verschiedenen neuen Bemerkungen. Daß beym Denken und Empfinden nicht blos Leiden, sondern auch Thätigkeit vorkommt, erblickt er mit vieler Richtigkeit, und in Ansehung des Empfindens mit Neuheit. Er folgert es theils aus dem Gemeinsatze, daß bey aller natürlichen Veränderung das Leidende nicht blos leidet, sondern zugleich würkt, und zwar je weniger es materiell ist, desto mehr; theils aber auch aus einigen sehr gut dazu ausgesuchten Beobachtungen. Wir sehen und hören nicht, wofern nicht der Sinn, und das Empfindungsvermögen, durch des Gegenstandes Eindruck besonders auf ihn gerichtet wird; ein mit offenen Augen Schlafender bekommt vom Lichte Eindruck, weil große Helligkeit ihn aufweckt; aber er empfindet es doch nicht, weil erst nach dem Erwachen er sich dessen bewußt wird. Demnach ist beym Eindrucke eines Gegenstandes auf die Erkenntnißvermögen zweyerley vorhanden, die

Verän-

1) Henric. Gandav. Quodl. IX. quaest. 32.

Veränderung des Erkennenden, diese ist ein Leiden, und die Richtung des Vermögens auf den Gegenstand, diese ist eine Thätigkeit 1). Er scheint hier beym Empfinden auch eine Reaktion anzunehmen, wie aus der zum Grunde gelegten Aehnlichkeit der erkennenden Wesen mit dem Rückwirken aller Naturwesen erhellt. Ein in der That tief hervorgeholter, nur nicht weit genug verfolgter Gedanke!

Ueber des Denkens Natur hatte man zwar einige, aber sehr verworrene und durch schwankende Bilder unbestimmt gemachte Vorstellungen. Daß zum Denken Begriffe gehören, wußte man, ob sie aber allemal, und nothwendig dazu gehören, zweifelte man; weil man glaubte, einige Dinge lassen sich unmittelbar, und durch sich selbst erkennen. Welcher Parthey denn auch Heinrich beytritt, und zu den unmittelbar erkennlichen Dingen den Verstand selbst, nebst dem was in ihm vermöge seines Wesens enthalten ist, gegen die ältere Meynung rechnet. Diese stellte den Verstand als ein Vermögen zu denken vor, welches zur würklichen Aktion durch etwas anderes müßte bestimmt werden. Dies bestimmende ist gewissermaßen eine Form des Verstandes, und ein denkbares Bild (species intelligibilis) des Gegenstandes, dem Verstande, wie einem Subjekte, eingedruckt. Mit einem Worte: sie stellten sich, Aristotelischen Lehren gemäß, das Denken vor wie das Empfinden, insbesondere das Sehen. Wie hier ein körperliches Bild vom Gegenstande ins Auge fährt, dem seine Form eindrückt, und dadurch das Sehen erzeugt: so fährt dort ein denkbares Bild in den Verstand, druckt sich in ihm ab, und bringt dadurch das Denken hervor. Wie

1) Henric. Gandauens. Quodl. II. quaest. 6.

Wie viel, theils unrichtig, theils zu grob sinnliches hierin enthalten ist, ergiebt sich beym ersten Anblick. Dies aber räumt Heinrich nicht weg, er mehrt es noch mit neuen Ungereimtheiten. Die Denkbilder sind nur nöthig, wo die Gegenstände dem Verstande nicht wesentlich einverleibt, sondern abwesend sind, mithin ist innere Gegenwart des denkbaren Gegenstandes zum Denken hinreichend; das heißt, es giebt Dinge, die durch sich selbst, ohne alle Begriffe, können gedacht werden 1). Wie man diese sich vorzustellen hat, wird hernach nirgends erläutert. In unserer Sprache würde es so viel sagen: es giebt Dinge, die der Verstand denken kann, ohne deren Begriffe durch Reflexion erworben zu haben; der Verstand kennt sich und seine Wirkungen nicht aus Rückbeugung und von hinten, sondern aus unmittelbarem Anschauen, und von vorn. Wie ungereimt dies ist, bedarf keines weitern Beweises. Daß auch Heinrich so etwas hiebey dachte, ergiebt sich aus verschiedenen Anführungen Augustins, wo von Verstandesbegriffen, als von reflektirten Strahlen geredet wird.

Eben die Vergleichung des Denkens mit dem Empfinden, brachte auch die Spaltung des Verstandes in den thätigen und leidenden beym Philosophen von Stagira hervor. Wie nemlich beym Sehen das Licht den Augen die Bilder mittheilt, ihnen dadurch seine Form eindrückt, also würkt: das Auge hingegen in Aufnehmung dieser Form sich leidend verhält: so muß beym Denken ein Theil des Verstandes thätig, ein anderer leidend seyn, und der erstere, dem lezteren die Begriffe mittheilen. Ueber beyder Verhältniß zu einander, ob nemlich der thätige Verstand auch

1) Henric. Gandauens. Quodl. IV, quaest. 7.

auch ein Vermögen unsrer Seele ist? theilten sich nachher die Partheyen, die Scholastiker waren meistens vor die Bejahung. Heinrich wirft die Frage auf, wem von beyden das Denken eigentlich zukomme? Hier waren Gründe auf beyden Seiten, der leidende Verstand hatte zu seiner Vertheidigung, daß Denken Leiden ist; der thätige, daß schon nach dem Wortsinne Denken, Wirken ist. Heinrich thut den Ausspruch zu Gunsten des ersteren, und das darum, weil der thätige Verstand beym ganzen Geschäfte des Denkens mehr nichts verrichtet, als dem leidenden die Begriffe vorhalten, das heißt, sie aus Bildern durch Weglassung aller individuellen Beschaffenheiten (denudando phantasmata a conditionibus materialibus), in Begriffe verwandeln, mithin sie blos zu ihrer Wirksamkeit auf den leidenden Verstand vorbereiten. Dieser hingegen, indem er die Begriffe in sich aufnimmt, erzeugt erst das eigentliche Denken, nimmt des Begriffes Form an, und verähnlicht sich dem Erkannten. Betreffend aber das thätige im Denken; so geht dies freylich vorzüglich auf den thätigen Verstand; aber doch nur in so fern, als die Gegenstände dadurch zur Denkbarkeit vorbereitet werden 1). Stoff zu tieferen Nachforschungen liegt hierin allerdings, nur konnte sich der nicht bequem entwickeln, so lange des Verstandes Zertheilung im Wege stand, und man die Begriffe, als in den Verstand aufgenommene Formen sich vorstellte. Eben darum fiel auch Heinrichs Antwort nicht befriedigender aus, da der Wahrheit nach, dem Verstande mehr thätiges hätte, zuerkannt werden müssen.

In

1) Henric. Gandauens. Quodl. VIII. quaest. 12.

In Betreff des Willens untersucht Heinrich die viel befaßende, und tief in das Innere gehende Aufgabe, ob der Wille ein geringeres Gut wählen könne, unerachtet Verstand und Vernunft ihm ein höheres vorhalten? Zu bedauern ist bey dieser Untersuchung, daß gleich anfangs die Abstrakte zu sehr personificiert, und dadurch die Ideen in unrichtige Wege geleitet werden. Zu bedauern auch, daß die Frage nicht mit erforderlicher Bestimmung abgefaßt, und darum bejahender so wol als verneinender Auflösung fähig ist. Würklich waren auch beyde gegeben, einige nemlich, auf den Grundsatz sich berufend, daß kein Uebel kann gewählt werden, und ein geringeres Gut gegen ein größeres Uebel ist, hatten verneinend entschieden. Gegen die rüstet sich Heinrich damit am meisten, daß zwey gleichgesinnte, an Körper und Seele durchaus ähnliche Menschen, bey Erblickung eines schönen Mädchens, entgegengesezte Entschlüsse, der eine zur Wollust, der andere zur Bewahrung der Keuschheit, fassen können; daß also, da beyde gleich denken, dies nicht aus Verstandesbetrachtungen entspringen kann, mithin dem Willen eine eigne von der Vernunft unabhängige Entscheidung zuerkannt werden muß. Davon ist denn die Folge, daß der Wille auch gegen den Ausspruch der Vernunft, das geringere Gut wählen kann: welches daher noch Bekräftigung erhält, daß gänzliche Unterwürfigkeit des Willens unter den Verstand, alle Freyheit aufheben würde 1). Wie aber, wenn nun so ein Fall von verschiedener Wahl zweyer vollkommen gleichen Menschen, nicht möglich wäre? Wenn zwey solche Menschen gar nicht

1) Henric. Gandauens. Quodl. I. quaest. 16.

nicht vorhanden wären? Wie wenn nicht alle, nur die gleichgültige Freyheit, ohnehin ein Unding, dadurch aufgehoben würde?

Ueber der Fertigkeiten Ursprung philosophiert Heinrich sehr gut; die Frage war, ob jede Handlung eine Fertigkeit erzeugt, jede folgende einartige sie vermehrt? Dies zu lösen bestimmt er die Fertigkeit so: sie ist eine bleibende Beschaffenheit, dadurch in dem sich selbst mittelst einer Vorstellung der Handlung verändernden Wesen erzeugt, daß es durch ein anderes verändert würde. Im verändernden, weil das blos veränderte, nicht verändernde, nie eine Fertigkeit bekommt; das Auge z. B. erlangt nie eine Fertigkeit im Sehen. In dem sich selbst verändernden, weil nur in dem Fertigkeit entsteht, welches dadurch blos verändert, daß es von einem andern verändert wird. In dem sich durch eine Vorstellung mit Bestreben verändernden, vorher jedoch von einem andern veränderten, weil ein Wesen, das alle Selbstveränderung blos aus sich nimmt, von aussen gar nicht verändert wird, keine Fertigkeit zu Stande kommt; Engeln, oder Gott legen wir keine Fertigkeiten bey. Hievon ist der Grund, daß solche Wesen von Natur zu ihrer Thätigkeit übergehen, und nur zu einem bestimmt sind; Fertigkeit hingegen blos dem zukommt, was zu einem allein nicht bestimmt ist, indem sie durch solche Bestimmung erst entspringen soll. Ein wenig mehr Licht, würde dieser Betrachtung höhere Vortreflichkeit verschafft, und deutlicher gemacht haben, wie Fertigkeiten nur Wesen von eingeschränkten Fähigkeiten, und nicht ganz reiner Selbstthätigkeit dürfen beygelegt werden.

Mit

Mit diesen nun verhält es sich wie mit der Entstehung und dem Wachsthum anderer, der Verschiedenheit in Graden fähiger Qualitäten der Weiße, Wärme, Kälte, und ihres gleichen. Wo nemlich in einem leidenden Wesen eine Qualität durch ein thätiges Princip hervorgebracht wird, da muß das leidende vom thätigen Eindruck annehmen, und dadurch ihm sich verähnlichen. Darum läßt jede Handlung im leidenden Vermögen, welches zur Fertigkeit werden soll, einigen Eindruck zurück. Wird dieser nicht sogleich wieder ausgelöscht, und es kommt eine zweyte Handlung hinzu: so wächst er dadurch. Nun muß entweder aus ähnlichen auf einander folgenden Handlungen eine Fertigkeit werden, oder jede Handlung ganz allein sie erzeugen; der lezte Fall ist gegen alle Erfahrung, also der erste der Wahrheit gemäß. Dies auch darum noch, weil keine Handlung allein des leidenden Wesens Widerstand ganz überwinden kann, gerade wie ein Feuer das brennbare nicht gleich in helle Flammen sezt, sondern allmählig darin übergehen läßt 1). Im allgemeinen vortreflich! Nur, da Fertigkeit, laut Heinrichs eignem Geständniße, bey vorstellenden Wesen blos statt haben soll, wünschte man genauer zu wissen, worin das leidende, der zurückbleibende, und durch der Handlungen Wahrheit stets wachsende Eindruck besteht? Dann auch, ob nicht die thätige Kraft gleichfalls Zuwachs erhält?

Hierin aber gelingt ihm die Erklärung des Verlustes von Fertigkeiten nicht so gut. Dieser wird bewirkt, theils durch entgegengesezte Handlungen, theils aber durch

 bloße

1) Henric. Gandav. Quodl. V. quaest. 16.

bloße Unterlaßung, und lezteres zwar hauptsächlich wegen der aus der Erbsünde fließenden Reizungen zu lasterhaften Handlungeu 1). Hier ist blos Erfahrung, ohne alle Erklärung.

Weil die damalige Philosophie alle Accidenzen als etwas der Substanz angeseztes betrachtete, ward die Frage aufgeworfen, ob die Seelenkräfte zu ihrem Wesen gehören, und dies Wesen selbst sind? Einige, in Gemäßheit jener Voraussetzung, nehmen sie für etwas ausserwesentliches. Heinrich widersezt sich ihnen mit Recht, ohne jedoch den Ungrund jener Vorstellung im allgemeinen besser einzusehen. Er erklärt die mancherley Seelenvermögen für verschieden, blos dem Nahmen, nicht der Substanz nach, und zum Wesen der Seele gehörig; durch das Wesen bestimmt, und darin allein gegründet; so daß eine und dieselbe Sache, je nachdem sie als Princip der Existenz, oder der Würksamkeit angesehen wird, bald Wesen, bald Vermögen der Seele heißt. Demnach ist die Seele nicht im strengen Sinn ihre Kraft, oder ihr Vermögen selbst, sonst müste sie stets und völlig aus sich würksam seyn, welches nur der Gottheit zukommt; wol aber im weitern, als der eine Würksamkeit durch äussere Hülfsmittel nicht ausschließt 2). Genauere Erklärung ist man allerdings noch zu fordern berechtigt, wie die Worte da stehen, leiden sie mehrere Deutungen.

In der Naturtheologie finde ich in Heinrichs mehr genanntem Buche, welches allein ich nur habe zu Gesicht bekommen können, blos eine anmerkenswerthe Abweichung

1) Henric. Gandauens. Quodl. V. quaest. 18. 2) Idem Quodl. III. quaest. 14.

chung vom bisher angenommenen. Dem Emanationssystem gemäß dachte man der Creaturen Daseyn als stets fließend, und aus Gott unaufhörlich quillend, wie die Erleuchtung im steten Ausflusse des Lichtes besteht. Dies verwirft er aus einem nur nicht sehr verständlichen Grunde, nimmt in den Geschöpfen bleibendes Daseyn an, und folgert, die Erhaltung sey keine fortgesezte Schöpfung. In der Folge nimmt er jedoch dies wieder der Sache nach zurück, mit der Behauptung, nach Wegnehmung göttlichen Einflußes fallen sie sogleich ins Nichts zurück 1). So schwer ist es althergebrachten Meynungen ganz zu entsagen!

Funfzehentes Hauptstück.

Aegidius de Columna.

Einer der berühmtesten Männer nach Thomas, war Aegidius gebürtig aus Rom, und deswegen der Römische (Romanus) oft genannt; wie ihm sein Familiennahme Colonna, von dem edlen Geschlechte der Colonnen, den eben so gewöhnlichen Beynahmen de columna verschafte. Nach empfangenem ersten Unterrichte in einigen Kenntnißen, trat Aegidius in den Augustiner-Eremitenorden, noch in früher Jugend. Damaliger Brauch wollte, daß jeder, der in der Gottesgelahrtheit und der damit verknüpften Philosophie Ansehen zu erlangen suchte, in Paris sich

1) Henric. Gandav. Quodl. V. quaest. 11.

sich muste gebildet, oder wenigstens das Siegel gelehrter Vollkommenheit empfangen haben. Aegidius also gieng dahin, und hörte nebst Bonaventura, und andern, vorzüglich den heiligen Thomas. Sein großer Ruf, nebst der Reinheit seiner Sitten, verschafte ihm mehrere vortheilhafte Anträge, worunter er den, die Erziehung des nachher unter dem Nahmen Philipps des schönen berühmt gewordenen Königs von Frankreich zu übernehmen, vorzog. Nachher trat er das Lehramt der Theologie und Philosophie auf der Universität Paris an, und erwarb sich auch darin solchen Beyfall, daß ihm der Ehrennahme, des gründlichsten Lehrers (doctoris fundatissimi) zu Theil ward. Von da stieg er zu höheren geistlichen Würden, und starb 1316, eben im Begriff, zum Cardinal ernannt zu werden r).

Aegidius hieng, nach Aussage seines Lobredners Curtius (in viris illustribus) dessen Schrift der Löwenschen Ausgabe von Aegidius quodlibetis vorgesezt ist, mit ganzem Verstande an seinem Lehrer Thomas de Aquino, und suchte dessen Sätze gegen alle Angriffe zu vertheidigen. Dies erregt von der eignen Kraft seines Geistes kein günstiges Vorurtheil, und in der That muß man gestehen, daß er in den meisten Fällen wenige Erfindungsgaben zu erkennen giebt. In einigen Untersuchungen hat er dennoch das Verdienst größerer Ausführlichkeit und tieferen Eindringens, wegen dessen er mit gänzlichem Stillschweigen nicht darf übergangen werden. Auf die unter seinem Nahmen herausgegebenen Commentationes

r) Bruck. hist. Crit. phil. T. III. p. 822.

nes physicae et metaphysicae 1), aber darf man sich nicht beziehen. Sie enthalten Auslegungen mit eingemischten ausführlichen Untersuchungen einzelner Aufgaben, über die acht Bücher der Aristotelischen Physik, dessen kleinere physische Schriften, und Metaphysik. Zu grösserer Zuverläßigkeit versichert zwar der Titel ausdrücklich, das Buch sey mit der Obern Ausspruch und Zeugniß versehen, daß Niemand es für untergeschoben oder verfälscht halten möge: allein dennoch kann man nicht umhin das Buch, in seiner jetzigen Gestalt für untergeschoben, mindestens für verfälscht zu erkennen. Die Beweise liefert fast jede Seite, indem Schriftsteller angezogen werden, die über ein Jahrhundert nach Aegidius lebten. Cajetan z. B. de esse et essentia 2) Dominikus Soto 3), und manche andere mehr, Auch verräth sich der Verfälscher nicht selten, indem er von Aegidius in der dritten Person redet, und sich auf dessen sonst behauptete Meynungen, als die eines andern beruft 4). Offenbar ist das Buch in den lezten Zeiten der Schulphilosophie verfertigt, wobey vielleicht Aegidius Papiere mögen gebraucht seyn. Davon ist auch der Styl Beweis, der hier reiner und fließender als in Aegidius andern Schriften erscheint.

Wie schwer es ist den Begriff der Einheit zu bestimmen, sieht man nirgends deutlicher als bey den Scholastikern. Nachdem Aristoteles der Untersuchung schiefe Wendung gegeben hatte; fiengen die Araber an, ein Eins das mit dem Dinge von gleicher Ausdehnung (vnum quod

1) Visellis 1604. 2) Commentationes physicae et metaphysicae p. 21. 3) Ibidem p. 86. 4) Ibidem p. 83.

quod convertitur cum ente) und Eins, welches Princip aller Zahl ist, zu unterscheiden. Diese Spur verfolgen die Scholastiker, und verwickeln sich dadurch in weitläuftiges Wortgezänke, weil es nicht leicht ist, beyder Gränzen ohne Verwirrung, und zugleich ohne Tautologie festzusetzen; welcher leztern sie mit aller Anstrengung zu entgehen nicht vermögen. So sagt Aegidius das Eins von gleicher Ausdehnung mit dem Dinge, bezeichne, daß das Ding an sich ungetheilt, von allen andern gesondert und getheilt sey: das Eins, welches Princip der Zahl ist, habe hingegen positive Bedeutung 1), womit er am Ende mehr nicht sagt, als das Ding ist Ding; denn was unter keinen Begriff von sich, und von andern gesondert, gebracht werden mag, ist auch kein Ding. Wenn er nun weiter dies positive angeben soll, geräth er auf die Ausdehnung, und leitet von der allein ab, daß Dinge können gezählt werden 2). Gerade als wenn nicht auch unausgedehnte Wesen der Zahl fähig wären. Auch gelingt ihm nicht von dieser Einheit einen bestimmten Begriff zu geben.

Vom Princip der Individuation spricht Aegidius reifer und befriedigender als die vorhergehenden. Jeder erschaffenen Substanz Daseyn ist ihr dergestalt eigen, daß es keiner andern mitgetheilt werden kann, also jede, auch ohne alle Materie, individuell. Alles für sich existierende, und für sich wirkende ist individuell, weil das Allgemeine nur in andern existiert. Also ist nicht die Materie allein der Individuation Grund. Auch entsteht bey mate-

1) Aegidii de Columna in Mag. sentent. I. dist. 23. quaest. 2. Venet. 1492. 2) Idem in Mag. sent. I. distinct. 23. quaest. 3.

materiellen Gegenständen die Allgemeinheit nicht aus Abstraktion von der Materie, sondern von Ort und Zeit; folglich hat die Individuation ihren Sitz darin, daß eine materielle Form in eine bezeichnete Materie (materia signata) aufgenommen wird, das heißt, in diese, und keine andere. Formen hingegen, die in keine Materie kommen können, sind eben dadurch individuell, daß sie nicht vermehrt, mithin in mehreren Subjekten nicht gefunden werden können 1). Zu bedauren ist, daß hier die Formen sich in den Weg stellten, ohne die war Aegidius in Festhaltung der Abstraktion von Ort und Zeit, dem richtigen Begriffe sehr nahe.

Existenz und Wesen (esse et essentia) verursachten den Philosophen der Schule manche schwere Stunde, und wurden darum fast von jedem nach eigner Weise beleuchtet, weil keiner, aus Dunkelheit der Sache selbst, bey seinem Vorgänger hinlängliches Licht fand. Von Aegidius ist hierüber eine eigne Abhandlung vorhanden, mit solcher Ineinanderknetung Peripatetischer, Alexandrinischer, und Arabischer Sätze, dabey solcher Abweichung vom Wege der Wahrheit, und so viel Eigenheit, daß ich nicht umhin kann das wesentlichste hier mitzutheilen. Jede Existenz ist entweder rein, für sich bestehend, und unendlich, oder mitgetheilt; in einer andern aufgenommen, und endlich deren theilhaftig seyn, heißt gleichsam nur einen Theil bekommen, wie das niedere seines höhern Geschlechts theilhaftig ist (participat), welches es nicht ganz aufzunehmen vermag; und wie die Materie der Form theilhaftig ist. Dadurch wird das aufgenommene ein=

1) Aegidius de Columna in Mag. sent. II. dist. 3. ps. 1. quaest. 4.

eingeschränkt, unrein, und bekömmt ein Daseyn in einem andern. Das reine Daseyn muß demnach entgegengesezt sich verhalten, mithin unendlich, und durch sich bestehend seyn; weil es von nichts eingeschränkt wird. Wer aber berechtigt Aegidius, die in sich einfache Existenz, in mitgetheilte und reine so fort abzutheilen? Ist schon einleuchtend, daß ein Daseyn, als solches, die Mittheilung zuläßt, mit andern Worten, daß bloßes Daseyn einem andern Dinge kann angehängt, ihm eingegossen werden? Müste nicht mehr der Gehalt des Ausdrucks, einem Daseyn geben, sorgfältigst zergliedert werden? Alexandrinische Grillen, welchen zufolge das Daseyn, wie bloße Abstraktion die Sache vorstellt, und die Sprache es ausdrückt, von aussen in die Dinge kommt, verwirren die ganze Untersuchung.

Aegidius folgert hieraus, daß alles reine und unendliche Daseyn, weder der Zahl, noch der Gattung nach, Vermehrung und Vervielfältigung erträgt, und wird nicht inne, daß reines Daseyn blos Existenz im allgemeinen, von der Unendlichkeit eben darum noch himmelweit entfernt ist. Eben daher entspringt die Mehrheit materieller Dinge, daß die Materie die ganze Form in ihrer Allgemeinheit zu fassen nicht im Stande ist, mithin diese noch über andere Materie sich ausdehnen kann. Demnach wird alles begränzte, in einem andern befindliche Daseyn, von dem reinen und unendlichen hervorgebracht. Denn alles mitgetheilte Daseyn ist Würklichkeit dessen, was vorher bloße Möglichkeit hatte, mithin hervorgebracht, und zwar hervorgebracht von dem, was alles Daseyn würklich enthält, weil nur der Akt die Potenz zur Würklichkeit erhebt. Auch ist in jeder Gattung

tung ein Wesen, das größte unter allen, aller übrigen Ursache, unter den warmen Dingen das wärmste, unter den wahren, das wahrste; also unter den existierenden, das am vorzüglichsten existierende. Endlich ist überall, das einfachste, Princip, also auch hier. Die nemliche Verwechselung von Begriffen herrscht noch immer: Daseyn kommt nicht von einem andern Daseyn in die Welt der Anschauungen: abstrakte Begriffe würken nicht. Thäten sie's aber aber auch; so würden dennoch die Grundsätze oder Schlüsse, den Folgerungen bey weitem nicht volle Festigkeit schaffen, weil noch immer nicht ausgemacht ist, daß reines Daseyn zugleich unendliches und vollkommeneres Daseyn ist, denn das in irgend einem Subjekte schon befindliche.

Hieraus folgt nun, daß alle immaterielle von einem andern hervorgebrachte Form, von ihrem Daseyn reell verschieden ist, und daß bey allen erschaffenen Wesen es auf gleiche Art sich verhält, zu ihrem Wesen kommt das Daseyn durch des Schöpfers Macht hinzu 1). Auf dieser Bahn geht Aegidius in Vergleichung der Formen mit ihrem Daseyn fort, zu den Accidenzen oder zufälligen Formen (formae accidentales), und es ist ohne viele Anstrengung voraus zu sehen, worauf so etwas hinausgehen muß; und daß Aegidius nicht anders, als in den Begriffen von Existenz und Form, von Einheit der Existenz in einem Gegenstande, und Mehrheit der Formen in demselben, also Mehrheit der Existenzen, zulezt ohne Rettung sich verliehren kann. Einen der vornehmsten Punkte, was denn das Wesen vor der Existenz, und dem

1) Aegid. Roman. tractat. de esse et essentia. 1493, industria et arte Conradi Kacheloffen.

dem die Existenz von Gott angefügt wird, eigentlich seyn soll, berührt Aegidius gar nicht.

Von seinen Vorgängern weicht Aegidius in Bestimmung des Wesens der Materie merklich ab; die Materie ist hier bloßes Vermögen (potentia pura) ohne alle Form ohne alle Aktualität (non est aliquid in actu); sonst müste sie Körper seyn, weil jede Substanz in der Natur, Körper, oder Körperform seyn muß. Dennoch ist sie nicht bloßes Nichts, weil ein Vermögen mehr denn nichts ist; sie ist aber auch kein Ens, weil nur durch Würklichkeit etwas Ding ist, sondern steht zwischen beyden in der Mitte 1). Hiedurch glaubt er den Schwierigkeiten zu entkommen, die man schon damals billig erregte, daß etwas existierendes dasjenige seyn muß, was etwas in sich aufnimmt; und daß der Grund, worauf alle Form ruht, nicht ein bloßes Nichts seyn darf. Er wird aber im Eifer der Rettung nicht gewahr, daß gerade sein Rettungsmittel aus Widersprüchen zusammengesezt ist.

Diese Materie nun, der einige ein eignes Vermögen beygelegt hatten, welches hernach zur Form wird, verschieden von dem Vermögen, wodurch die Materie Materie ist, hat nach Aegidius solch ein besonderes Vermögen nicht, und von der Form schlechterdings nichts in sich. Damit das Wachs rund werde, ist keine vorhergehende Rundung in ihm erforderlich, nur Veränderung des Wachses selbst; mithin gehört dazu mehr nicht, als daß das würkende Wesen die Materie verändere. Diese so hineingebrachte oder herausgebrachte Form (forma educibilis) ist

1) Aegid. de Columna in Mag. sent. II. dist. 12. quaest. 8.

ist so wol im Vermögen der Ursache, als in dem der Materie; ersteres, in so fern die Materie sich selbst zur Form nicht bewegen kann; lezteres, in so fern sie solche Veränderung von würkenden Ursachen zu ertragen vermag 1). Man sieht Aegidius nimmt, und giebt hernach das genommene wieder.

Auch darin versucht Aegidius Licht zu bringen, wie Accidenzen an Intension wachsen und abnehmen können? Dreyerley Gattungen lassen hier sich annehmen; die eine von solchen Qualitäten, die über des Gegenstandes Ausdehnung sich verbreiten: diese kann allerdings grösser und kleiner werden, indem von einem Körper ein Theil nach dem andern warm, oder weiß wird. So sagt man auch, die Hitze ist groß, wenn es der heiße Körper ist. Die andre, von solchen Qualitäten, die dem Wesen nach dieselben bleiben, dennoch aber verschiedene Stufen annehmen. Auch dies ist möglich, denn wie eine und dieselbe Kraft mehr oder weniger würken kann, je nachdem das, worauf sie würkt, mehr oder weniger geschickt ist, die Würkung aufzunehmen: so kann einerley Accidens, Wärme z. B. ein vollkommneres oder unvollkommneres Daseyn geben, und den Körper mehr oder weniger warm machen. In Ansehung aber des Wesens selbst, und dieses ist die dritte Gattung, ist nicht möglich, daß sie Verschiedenheiten annehme, weil jede Veränderung im Wesen den Gegenstand zu einem ganz andern macht. Woraus denn folgt, daß des Subjekts Disposition, Ursache der grösseren oder geringeren Intension desselben Accidens

1) Aegid. de Columna in Mag. sent. II. dist. 12. quaest. 9.

cidens, und die daraus folgenden Grade, Stufen im Daseyn, aber nicht im Wesen des Accidens sind 1).

Diese Frage ist allerdings subtil; die Hauptschwierigkeit liegt da, wo sie auch Aegidius sucht, wie nemlich diese Grade der Intension, mit des Wesens Unveränderlichkeit sich vereinbaren? Seine Distinktion jedoch scheint dies nicht genugthuend zu lösen; denn, die Qualitäten sind im Wesen unveränderlich, im Seyn veränderlich, dürfte sich nicht sehr begreiflich finden lassen. Ein Mensch ist doch nicht weniger Mensch, eine Einheit nicht minder Einheit, als der, und der andere. Die Schuld der Verschiedenheit schiebt er auf das Subjekt, welches die ganze Einwürkung der Form nicht annehmen kann; wie aber dadurch die Form selbst verändert wird, das war die Frage, und das übergeht er mit Stillschweigen. Bey andern Formen ist doch dies der Fall nicht; wenn die Materie, im Mutterleibe des Menschen Form nicht ganz annehmen kann: so wird kein ganzer Mensch, sondern eine Misgeburt; und wenn eine Materie die Wärme nicht so vollkommen als eine andere annehmen kann: so wird sie dennoch warm. Hier aber liegt die Schwierigkeit. Aegidius zwar war auf einem Wege zur Hebung, wuste aber, aus Mangel an Unterscheidung des hiebey zu unterscheidenden, ihn nicht weit genug zu verfolgen. Zwey Fragen scheinen gesondert werden zu müssen; woher die Grade der Intension in den Begriffen selbst? Und woher, in ihren Gegenständen?

Eine andere hieran gränzende Frage ist, kann etwas auf sich selbst würken? Aegidius antwortet so: bey dem was

1) Aegid. de Columna Quodl. p. 86. sq. Lovanii 1646.

was würken, und dem was leiden soll, müssen drey Bedingungen zugestanden werden: daß das würkende schon existieret, das leidende nicht, aber werden kann; daß das würkende das leidende berühren muß; und drittens daß das würkende, so fern es würkt, vorzüglicher und stärker denn das leidende ist. Daraus folgt, daß ein Wesen nicht unmittelbar auf sich selbst, als eines und dasselbe würken kann. Sollte es das können; so müßte es in einerley Rücksicht zugleich existieren, und nicht existieren, zugleich besser und schlechter, mächtiger und schwächer seyn, als es ist. Daß aber nicht ein Wesen auf sich selbst, als verschieden von sich betrachtet, würken kann, folgt hieraus nicht, weil hiebey oben genannte Bedingungen gar wol bestehen. Wie, wenn ein Theil eines Dinges auf den andern würkt? So daß der eine das schon ist, wozu er den andern macht, etwa wenn eine Hand die andere wärmt? Oder wie wenn das Ganze zwar keine Ausdehnungs- aber Wesenstheile hat, Form z. B. und Materie, Seele und Körper, und wenn die Seele den Körper bewegt? Oder endlich, wenn das Ganze aus mehreren Kräften besteht, und eine Kraft die andere in Thätigkeit sezt, wie die verschiedenen Seelenkräfte? 1) Des ersteren Satzes Beweis ist aus der Sache Natur vortreflich entwickelt, und eben so schön auf ein aus reellen Theilen bestehendes Ganze angewandt. Anlangend aber die partes essentiales, und potestativas, als blos von der Schule entlehnt, dürfte man schwerlich Befriedigung dadurch finden. Die ersten vornemlich gelten nur in unrichtiger Abstraktion, mithin gehört dieser Fall unter die vorigen, wenn ein Wesen aus mehreren Substanzen zu-

1) Aegid. de Columna. Quodl. p. 311.

zusammengesezt ist, welcher aber freylich allgemein ausgedruckt werden müßte. Am meisten Schwierigkeit hat der dritte Fall; vorausgesezt nemlich, daß einer Substanz Kräfte, diese Substanz selbst sind. Nach den Begriffen der Schule nahm man die verschiedenen Seelenkräfte für reell von einander, und von der sie besitzenden Seele selbst, verschieden gewöhnlich an, und erklärte sie aus ganz heterogenen Principien. Hier also genügte die Antwort; aber nach Wegwerfung dieser Voraussetzung, genügt sie bey weitem nicht; auch hier hat Aegidius den rechten Punkt nicht gefunden.

Die lezte Frage betrift die Wahrheit. Albert der große und der heilige Thomas hatten manches darüber gesagt, ersterer sehr verwirrt, lezterer mit mehr Bestimmtheit, ohne jedoch den so schweren Begriff in gehöriges Licht zu setzen. Sein Schüler Aegidius übertrift ihn, indem er fein und scharfsinnig mehrere Bedeutungen unterscheidet, obgleich er sie in eine Erklärung alle zu fassen, und in ihre Bestandtheile aufzulösen, nicht vermag. Die Frage geht nicht darauf blos, was ist Wahrheit? sondern zugleich darauf, kommt sie den Gegenständen an sich betrachtet zu? Aegidius behauptet, sie sey der Beziehung auf den Verstand nicht ausschließend eigen; denn sie bestehe darin, daß der Verstand dem Gegenstande ähnlich werde, wie wenn etwas so im Verstande ist, als es auch an sich seyn kann. In diesem Sinne ist die Wahrheit dem Wesen nach im Verstande; aber zugleich ist sie auch hiernach in den Gegenständen selbst, in so fern zwischen Begriff und Gegenstand ursachliche Verbindung statt hat. Dies kann auf dreyfache Art seyn, daß der Verstand die Sache, daß die Sache den ihr ähn-

lichen

lichen Begriff, daß endlich ein dritter beyde hervorbringt. Ist von diesen keins, dann ist der Begriff chimärisch und falsch. Außer dem aber hat das Wort noch andere Bedeutungen; man kann es nehmen für Reinheit und Festigkeit (firmitas), wie wir sagen: das Gold ist wahres Gold, wenn es rein und unvermischt ist; wie wir Güter wahre nennen, wenn sie dauerhaft sind, im Gegensatze des veränderlichen und Leeren (vanum, mutabile). In dieser Bedeutung ist die Wahrheit in den Gegenständen. Weiter läßt sich die Wahrheit noch so nehmen, daß die Gegenstände ihren Principien angemessen sind, wie wenn Gold wahres genannt wird, das seinen Bestandtheilen gemäß ist. Endlich wird auch die Bedeutung untergelegt, daß eine Sache wahr ist, welche von sich eine ihr angemessene Vorstellung erregt, wie man Kupfer mit Ochsengalle gefärbt, falsches Gold nennt, weil es eine ihm nicht angemessene Vorstellung erweckt. In diesen lezten Bedeutungen ist die Wahrheit in den Gegenständen selbst 1).

Der Philosoph dachte hier allerdings etwas richtiges; aber er dachte es nicht bestimmt, noch unter den eigentlichen Ausdrücken, daher er sich unmöglich ganz verständlich machen konnte. Die ersten Bedeutungen, nach welchen die Wahrheit im Verstande zu seyn gesagt wird, begreifen die logische Wahrheit, die lezteren, die metaphysische. Hier ist nun die Bedeutung der Reinheit gar nicht zur Sache gehörig, reines Gold nennt man nie wahres, eher wäre die der Festigkeit, jedoch unter ihrem eigentlichen, nicht des Verfassers unangemessenem Namen hieher zu setzen. Er wollte dadurch das reelle, im Gegensatz des leeren

ren

1) Aegid. de Columna Quodlibeta, p. 213 sq.

ren Scheines, nach Aussage seiner Beyspiele, bezeichnen. Die dritte Bedeutung geht auf das reelle im Gegensatz des scheinbaren, welches nicht leerer Schein, sondern etwas anders in der That ist. Dieser Unterschied ist scharfsinnig und neu, nur die Erklärungen verunglücken. Ob aber diese Wahrheit so durchaus in den Gegenständen ist, hat hiedurch noch nicht völliges Licht gewonnen; wenigstens scheint es, daß, alle Denkkraft weggenommen, das Wahre und Scheinbare nur gewisse gemeinschaftliche Beschaffenheiten behalten, und die Beziehung auf ein abstraktes Wesen (essentia) wegfällt. Betreffend aber die Bedeutung, da eine Sache ihren Principien angemessen ist; so scheint sie entweder mit dieser zusammenzufallen, oder gar nichts zu seyn, mithin zu den leeren Subtilitäten zu gehören.

Auch in der Seelenlehre untersucht Aegidius einige Fragen sorgfältiger, wohin unter andern die gehört, ob in dem Willen Bosheit seyn kann, ohne Irrthum im Verstande? Schon Thomas hatte so gefragt, und verneinend geantwortet; sein scharfsinniger Schüler geht einen Schritt weiter, und untersucht, ob der Irrthum im Verstande allemal der Bosheit im Willen vorangehen und sie verursachen muß? Dies glaubt er aus folgenden Gründen verneinen zu müssen; der Wille geht nur auf das Gute; dies aber ist zwiefach, wahres und scheinbares. Böse wird er genannt, wenn er nach etwas trachtet, welches gut scheint, ohne es zu seyn; also frägt sich, woher solcher Schein? Aus zwey Quellen; der einen, wenn die uns mit den Gegenständen bekannt machende und ihre Natur eröffnende Vernunft, aus Unwissenheit Fehlschlüsse macht. In diesem Falle entsteht des Willens Fehler aus dem Verstande.

stande. Der andern, wenn die Begierde uns die Gegenstände anders vormahlt, als sie sind, indem sie uns den Gegenständen gleich macht (rebus nos conformando), d. i. uns eine Uebereinstimmung mit ihnen giebt, wie ein Wollüstiger die Ausschweifungen darum gut, die Keuschheit böse findet, weil er jenen gleichförmig, dieser ungleichförmig ist. In diesem Falle entsteht des Willens Fehler nicht aus vorhergehendem Irrthum des Verstandes, und mithin kann der Wille, ohne Irrthum des Verstandes, böse seyn 1). Aegidius war auf dem Wege, etwas richtiges zu sagen, hätte er die Sache näher betrachtet. Der Wille geht auf das Gute, aber die Begierde (concupiscentia) oder Sinnlichkeit macht, daß der Verstand irrt; wie sind hier Wille und concupiscentia verschieden? läßt sich eine concupiscentia ohne Willen denken? der Ausdruck endlich, die Begehrlichkeit giebt uns mit den Dingen Uebereinstimmung, ist so unbestimmt und figürlich, daß klare Auflösung des Zweifels daher nicht zu erwarten ist.

Hiemit ist verknüpft, ob der Wille etwas wollen kann, was der Verstand gar nicht denkt? Antwortet man verneinend: so wird dadurch das eben gesagte aufgehoben; wenn aber bejahend: so muß man leugnen, das erkannte Gute sey des Willens Beweggrund. Auf diesen nicht sehr angenehmen Scheideweg fand sich Aegidius durch der Gegner Einwürfe hingestellt, er suchte eine Mittelstraße, fand sie aber, meines Bedünkens, nicht. Man höre: der Sinn der Frage ist entweder, kann der Wille begehren, wovon der Verstand gar keine Vorstellung hat? oder, kann er begehren, was der Verstand für unthunlich hält? Die

 ganze

1) Aegid. de Columna Quodlibeta, p. 180.

ganze Schwierigkeit liegt darin, ob wir zugleich mehreres denken können; ist das: so fallen die Anstände bald dahin. Nun aber ist klar, daß die Negation nicht ohne Affirmation, folglich ein Gegensatz nicht ohne den andern; daß ferner ein Gegensatz durch den andern, wie Krümmung durch Geradheit, erkannt wird; daß also mehrere Dinge zugleich gedacht werden. Demnach ist auch möglich, daß der Verstand einerley Gegenstand in verschiedener Rücksicht zugleich für wünschenswerth nnd nicht wünschenswerth halten kann. Redet man also vom Denken überhaupt: so ist unmöglich, daß der Wille etwas begehren kann, wovon gar keine Vorstellung vorhanden ist; wenn aber vom Urtheil der Ausführung: so kann der Wille begehren, was der Verstand verwirft, so jedoch, daß dieser Fehler im Willen den Verstand blende 1).

Aegidius macht der Worte genug, hebt aber den Stein des Anstoßes darum nicht. Der Wille kann nicht begehren, wovon im Verstande gar keine Kenntniß ist, hier lag die vornehmste Schwierigkeit, und eben hiedurch nimmt er seinen kurz vorher aufgestellten Satz wieder zurück. Ist das unmöglich, wie läßt sich denn Verderbung des Verstandes durch den Willen denken? Aber der Verstand denkt ja beydes, was er billigt und verwirft, und von diesen sucht der böse Wille das letztere ihm dennoch annehmlich zu machen, und ob er gleich die Ausschweifung in der Wollust überhaupt verwirft, ihm dennoch vorzuspiegeln, in diesem Falle, und mit dieser Person sey sie nichts Böses 2). Immer nur noch Ausflucht; woher solcher Fehler des Willens? Aus dem Willen nicht, denn ohne

1) Aegid. de Col. Quodl. p. 185. 2) Ibid. p. 186.

ohne alle Kenntniß ist kein Wollen möglich: also doch am Ende wieder aus dem Verstande. Der Fehler liegt zulezt daran: Aegidius unterschied nicht genug das obere von dem untern Begehrungsvermögen; hatte auch noch nicht bemerkt, daß die Thätigkeit der Seele, mithin auch das Begehren, auf etwas gespannt und gerichtet seyn kann, noch ehe es bekannt wird, auf etwas nicht individuelles, sondern große Aktionen, welchen nur der Gegenstand noch fehlt.

Daß Gott die Dinge hätte besser machen, oder bessere Wesen hervorbringen können, räumt mit den Vorgängern Aegidius ein; setzt es aber durch Gründe und genauere Bestimmungen in helleres Licht. Gott handelt nicht aus Naturnothwendigkeit, sondern nach freyem Willen, folglich ist von der Seite seine Kraft uneingeschränkt. Gott hat den Creaturen alle mögliche Vollkommenheit nicht mitgetheilt, denn die stehen von ihm unendlich ab. Gott wirkt nicht auf vorhandene Materie, sondern schaft seine Materie, also konnte er deren Fähigkeit zur Vollkommenheit erweitern. Ueberhaupt konnte Gott bessere Dinge hervorbringen, obgleich er nicht machen kann, daß der Dinge wesentliche Vollkommenheiten größer seyn; weil unmöglich ist, daß etwas zugleich Mensch und Engel sey. Die zufälligen Vollkommenheiten aber lassen sich allerdings durch göttliche Macht erhöhen 1). Gleichermaßen kann auch Gott ein besseres Universum darstellen, wiewol nicht in allem und jedem Sinne des Wortes. Die Welt kann in so fern durch ihn verbessert werden, als die Dinge selbst besser können gemacht werden; Gott konnte der Welt mehr Größe

1) Aegid. in Mag. sent. I. distinct. 44. quaest. 1.

Grösse, und dadurch mehr Vollkommenhe itmittheilen, indem er mehr Gattungen von Geschöpfen hervorbrachte. Intensiv konnte er die Welt gleichfalls vollkommener machen, theils durch Vermehrung der zufälligen Vollkommenheiten, theils auch dadurch, daß er statt der gegenwärtigen Theile, wesentlich vollkommenere darstellte. In Ansehung des Zwecks aber konnte die Welt und ihre Ordnung nicht besser seyn, weil sie keinen bessern Zweck als Gott selbst haben, und zu diesem nicht besser geordnet seyn kann 1). Von den Vertheidigern der besten Welt hätte dies verdient näher erwogen zu werden.

Sechszehntes Hauptstück.

Johann Duns Scotus.

Ein andrer, an Ruhm und Geistesgaben über Richard, Aegidius, und Heinrich von Gent erhabener, dem heiligen Thomas hingegen gleichkommender Mann dieses Zeitalters, war Johann Duns Scotus, den glaubhaftesten Berichten zufolge, zu Dunston in Northumberland, ungewiß in welchem Jahre, gebohren. Schon in früher Jugend trat er in den Minotiten-Orden, und nachdem er hier in den ersten Anfangsgründen der Wissenschaften war unterrichtet worden, gieng er nach Oxford, seinen Geist völlig auszubilden. In der Weltweisheit, Mathematik, und den Rechten, übertraf er bald alle Mitschüler, und erwarb sich

1) Aegid. in Mag. sent. I. dist. 44. quaest. 2.

sich solches Ansehen, daß ihm das Lehramt der Gottesgelahrtheit übertragen ward. Seine Lehrgaben, verknüpft mit ungemeiner Subtilität und Neuheit mancher Behauptungen, verschafften ihm außerordentlichen Beyfall; er soll, nach einigen, an dreyßigtausend Zuhörer gehabt haben.

Um sich hierin mit desto mehrerem Gewichte zu befestigen, schickten ihn die Obern 1304 nach Paris, die höchste theologische Lehrwürde anzunehmen; allwo er als Lehrer der Gottesgelahrtheit einige Zeit verblieb. Bonaventura und der heilige Thomas waren hier die angesehensten Lehrer dieser Zeit, Scotus übernahm den schweren Posten, mit ihnen zu wetteifern, und durch neue scharfsinnige Lehrsätze ihren Ruhm zu verdunkeln. Es gelang ihm, sich hierin Anhänger zu verschaffen, und so unter den Scholastikern eine eigne Schule oder Sekte, im Gegensatze der Thomistischen, zu stiften. Von dieser Zeit an entstanden zwischen beyden Partheyen heftige Wortkämpfe, Thomisten und Scotisten verfolgten sich in allen öffentlichen Disputier-Sälen, und in zahlreichen Schriften. Hiedurch kam in die Philosophie und Theologie neues Leben; man untersuchte im Disputieren sorgfältiger, und von nun an gewann die Philosophie an Tiefe und Genauheit beträchtlich; obgleich auf der andern Seite eben dieser Zankgeist auch manche neue Wort-Unterscheidungen und leere Geschwätze in seinem Gefolge hatte. Gemeinhin sehen die Schriftsteller der Geschichte menschlicher Vernunft nur auf diese, und würdigen deshalb den wackern Scotus nebst seinen Anhängern, als Urheber neuer Wortzänkereyen, wider Verdienst herab. Der Verfolg wird darlegen, daß er mehr als neue Worte in die Weltweisheit brachte.

Im Jahr 1308 ward Scotus als Lehrer der Gottesgelahrtheit nach Cölln gesandt, genoß aber des daselbst ihn erwartenden Ruhms und Ansehens nicht lange; ein Schlagflus, oder ein ähnlicher Zufall, versetzte ihn schnell in eine bessere Welt. Ueber sein Alter ist man nicht einig; nach etlichen erreichte er nur das 34te, nach andern das 43te, nach noch andern das 63te Jahr, welche leztere Meynung, wenn es wahr ist, daß er Alexander Hales gehört hat, die annehmlichste ist; auch könnte er schwerlich schon in den dreißig oder vierzig Jahren, die große Anzahl sehr subtiler Schriften ausgearbeitet haben. Sein Tod fällt ins Jahr 1308 1).

Was bis auf seine Zeit von lateinischen Philosophen, auch von Arabern war geschrieben worden, hatte Scotus mit scharfdenkender Sorgfalt fast alles gelesen. Nach des Zeitalters Sitte führt er selten, und nur bey Lehrern von den vornehmsten, die Namen derer an, welche er widerlegt. Wem blos Unterricht oder Vergnügen am Herzen liegt, dem ist dies gleichgültig: wer aber der Geschichte der Meynungen nachspürt, dem ist es unangenehm, zumal da der meisten Meynungen Urheber in Schriften nicht mehr leben, oder durch äuserste Seltenheit, in ein dem Tode sehr wenig weichendes Leben übergegangen sind. So würden wir von Scotus nicht wissen, welche Sätze er bestreitet, oder wir mit äuserster Mühe es in wenigen Fällen wissen, hätte nicht der Fleiß von Bartholomäus Bellatus, in einem kurzen Verzeichnisse beym andern Buche des Commentars über die Sentenzen, sie uns überliefert 2).

Schade

1) Bruck. hist. crit. phil. T. III. p. 825 sq. 2) Scotus in IV. libros sententiar. Norimb. 1481. ap. Anton Koberger.

Schade nur, daß dieser Fleiß nicht auf das erste Buch, welches mehr Philosophie enthält, sich auch erstreckt; daß nicht Albert der Große, und Thomas aus Aquino gleichen Fleiß gefunden haben! Bey der Venetianischen Ausgabe dieses Werks ist das nemliche Stück, doch ohne des Verfassers Nahmen, angehängt. Dieser Schriftsteller stellt bey jedem Hauptsatze die Meynungen anderer, unter deren Namen auf, und giebt dadurch deutlichere Einsicht in die Eigenheiten des Scotus, nebst einiger Uebersicht vom Umfange seiner Belesenheit; doch verfährt er in Ansehung des leztern nicht mit erforderlicher Genauigkeit, indem er nicht selten auch solche nahmhaft macht, die nach Scotus geschrieben haben. Gewöhnlich weicht Scotus von ihnen allen, am meisten vom heil. Thomas ab, und wählt seinen eignen Weg nicht ohne Scharfsinn, und einnehmende Gründe; weswegen auch sein Zeitalter ihn mit den Beynamen des subtilen Lehrers (doctor subtilis) beehrte. Mehrmals aber artet diese Feinheit seines Geistes in Ueberfeinheit aus, und die mancherley auf beyden Seiten mühsam gesammelten, oder noch mühsamer selbst erfundenen Gründe, verwirren ihn nicht selten so, daß er selbst den Ausweg gänzlich verliert, wenigstens sein aufmerksamer Leser, am Ende sich in größerer Verlegenheit, als am Anfang, befindet. Seine eifrigsten Anhänger, und sorgfältigsten Ausleger sogar, können nicht umhin, über Dunkelheit öftere Klagen zu führen, und ihr Unvermögen in Aufhellung seiner eigentlichen Meynung, offenherzig zu bekennen. Wozu kommt, daß er oft lange den Streit der Gründe fortführt, ohne das geringste zu entscheiden, und die Behauptungen ohne Abtheilungen so durch einander wirft, daß unmöglich ein anderer den Faden des Streites aufzufinden vermag. Endlich scheint er zu viel als bekannt

voraus

voraus zu setzen, und den Leser nicht genug in seine Gedanken einzuleiten, indem er ohne hinlängliche Auseinandersetzung der Schlüsse, Sätze widerlegt oder behauptet. Seine Feinheit im Unterscheiden geht manchmal in leeres Wortgeklingel, und in Redensarten über, die mehr dahin gesetzt scheinen, den Verstand zu blenden, als ihn zu erleuchten. Bey dem allen hat Scotus in genauerer Unterscheidung und richtigerer Bestimmung mancher der abstraktesten Begriffe, auszeichnendes Verdienst.

In der allgemeinen Philosophie bestimmt er den Begriff des Etwas oder Dinges in weitester Bedeutung (res), richtiger auf folgende Art: Dies Wort wird in dreyerley Sinne, einem weitesten, engeren, und engsten, genommen. Im ersten bezeichnet es alles was nicht Nichts ist, und dies hat wieder doppelte Bedeutung; einmal ist Nichts, was einen Widerspruch enthält, und dies ist mit völliger Wahrheit Nichts, weil dadurch alles Daseyn, sowol im Verstande, als außer dem Verstande, aufgehoben wird. Das Daseyn außer dem Verstande, weil es nicht außer der Seele existieren; das Daseyn im Verstande, weil ein widersprechendes mit dem andern, nie etwas denkbares ausmachen kann. Zweytens heißt Nichts, was nicht außer der Seele ist, und seyn kann. Also das Etwas oder Ding im ersten Sinne, hat die weiteste Bedeutung, die sowol das umfaßt, was nur im Verstande denkbar ist, das Gedankending (ens rationis), als auch das würkliche Ding (ens reale), welches außer dem Verstande Würklichkeit hat (entitatem). Etwas eingeschränkter ist die Bedeutung, vermöge welcher es nur das bezeichnet, was einige Würklichkeit oder Realität, doch nicht durch des Verstandes Betrachtung allein, hat, oder haben kann 1).

Welche

1) Scotus quodlibeticae quaestiones, quaest. 3. artic. 1.

Welche feine und richtige Unterscheidungen hier zum Grunde liegen, ist nicht nöthig einem Kenner neuerer Metaphysik aus einander zu setzen, der da weiß, daß diese Merkmale noch jezt beybehalten sind. Scotus war auf dem Wege, noch mehr zu sehen, hätte er die in seinen Abtheilungen herrschende Verwirrung zur völligen Auseinandersetzung zu erheben gesucht. Das Geschlecht zerlegt er in zwey Gattungen, in das nur in Gedanken, und das auch außer den Gedanken vorhandene Ding; eine seinem Scharfsinn Ehre bringende Bemerkung! Aber indem er den Unterschied, der sich hier so leicht fühlt, in Worte fassen, und durch Definitionen fest stellen will, geräth er in Verwirrung; weshalb auch seinen Worten anfangs kein heller Sinn abzugewinnen ist. Zum Geschlechtsbegriff sezt er, was keinen Widerspruch enthält; allein, was ausser den Gedanken ist, muß auch vom Widerspruche frey seyn, und eben dies wird hernach wieder Merkmal des bloßen Gedankendinges. So verwirren sich also die Gedanken wieder. Zudem bedachte Scotus nicht, daß nicht widersprechend seyn, verschiedene Bedeutung hat, je nachdem es vom bloßen Aktus des Denkens und des Anschauens gebraucht wird, woraus der Unterschied zwischen innerer und äußerer Möglichkeit entspringt.

In engerer Bedeutung, fährt Scotus fort, ist das Ding, was würklich und absolut existiert (ens reale et absolutum); absolut nemlich, in so fern es den Beschaffenheiten entgegensteht. In der engsten endlich, ein würkliches absolutes Ding, welches dies an und für sich ist (ens per se), das ist Substanz 1). Diese lezten Bedeutungen werden nicht

1) Joh. Duns Scotus Quodl. Quaest. quaest. 3. art. 1.

nicht aus der Natur der Begriffe, nur aus Autorität von Aristoteles, Boethius, und Avicenna entwickelt, daher die Begriffe selbst nicht gehörig aus einander gesetzt, oder genau bestimmt. In engerer Bedentung ist ihm Ding, was man jezt Subjekt nennen würde, aber wie schwankend, und der Substanz ähnlich definiert! Auch die Substanz, wie unbestimmt noch erklärt! Hier erblickt man deutlich, den durch Autorität zu sehr gefesselten Verstand. Scharfsinnig, und dabey richtig sind diese Unterscheidungen allerdings, hätte man nur in neuern Zeiten den Faden früher aufgegriffen!

Eines Dinges Wesen und Daseyn war schon von Aristoteles unterschieden worden; beydes dies betrachteten die Scholastiker, gegen seine Natur, absolut, ohne Beziehung auf das Ding, dessen Prädikate sie sind, und so gelangten sie zu den sichtbar ungereimten Fragen über das Seyn des Wesens, und das Seyn der Existenz (esse quidditatiuum, und esse existentiae). Vor Scotus waren einige der Meynung, das Wesen habe vor des Dinges Daseyn, dessen Wesen es ist, ein eignes Daseyn oder Seyn; weil ein Ding doch vorher möglich sey, und mögliches Daseyn habe, und diese verwickelten sich, sobald dies Daseyn näher sollte bestimmt werden, in verstandlose Redensarten. Scotus leugnet es daher geradezu; das Wesen, sagt er, hat vor des Dinges Daseyn keine wahre Existenz. So richtig dies scheint, so hat es dennoch Schwierigkeiten: denn nun folgt, daß kein Ding eher kann definiert werden, und eher möglich seyn, als es würklich ist. Was wird aus der Wesen Ewigkeit nun werden? Dies fühlte Scotus freylich; bemüht sich aber, es auf eine Art zu heben, die ich nicht sonderlich verstehe, mithin mehr für Verdunke-

lung

lung als Aufhellung des streitigen Punktes halte 1). Läßt man das Wort Seyn hier weg: so verschwinden alle Zweifel wie Rauch.

Von den Verhältnissen hatte Heinrich von Gent, die Behauptung vorgetragen, daß sie von dem, worauf und worin sie sich gründen, nicht reell verschieden sind (a fundamento). Dieß mißfällt unserm Scotus, und er weiß Argumente aufzubringen, die, troz dem was der Verstand beym ersten Anblick der Frage fühlt, scheinbar machen, nicht nur, daß sie von dem Dinge, welchem sie zukommen, reell verschieden, sondern auch an sich etwas reelles sind. Sie verdienen gehört zu werden diese Gründe; lehren sie nicht was sie sollen; so lehren sie doch etwas anders eben so wichtiges; und, nach einer herrlichen Bemerkung des großen Leibnitz, hat nie der Verstand sich mehr angestrengt, als wenn er Paradoxieen behauptet. Erstlich, sagt Scotus, kann ein Ding nicht mit dem reell einerley seyn, ohne welches es ohne Widerspruch existieren kann. Kann ohne Widerspruch ein Dreyeck ohne rechten Winkel seyn; so ist Dreyeck und rechter Winkel reell verschieden, weil dasselbe nicht zugleich seyn, und nicht seyn kann. Läßt man dies nicht gelten: so wird aller Unterschied der Dinge aufgehoben; ein hartnäckiger Gegner mag nun behaupten, Plato und Sokrates seyn einerley, weil er nicht zugiebt, daß reelle Verschiedenheit folgt, wenn Sokrates, ohne Platos Daseyn, Sokrates seyn kann. Nun aber giebts viele Verhältnisse, deren Grundlagen ohne Widerspruch ihrer beraubt seyn können, wie wenn dies weiß, jenes hingegen nicht weiß, oder dieser ein Mensch, und keiner ihm unterworfen ist: so ist jenes

1) Scotus Quaestiones reportatae I. dist. I. quaest. 2.

jenes ohne Aehnlichkeit, dieser nicht Herr. Gerade so verhält sichs mit allen auf Vergleichung eines Subjekts mit dem andern gegründeten Verhältnissen. Zweytens kann kein endliches Wesen entgegengesetzte Dinge in sich enthalten, ohne innere Verschiedenheiten. Nun aber sind Gleichheit und Ungleichheit, Aehnlichkeit und Unähnlichkeit *mit* demselben, einander entgegengesetzt, und diese können einem Subjekte nach einander sehr gut zukommen: also enthält dies Subjekt von ihnen keins ohne innere Verschiedenheit. Anderer nicht so erheblichen Gründe jezt nicht zu gedenken.

Wie aber, wenn nun die Verhältnisse von ihren Subjekten reell zwar verschieden, aber dennoch keine andere Realitäten, nur Denkarten des Verstandes, und überhaupt nichts reelles wären? Dadurch, erwiedert der Philosoph, würde des Universums Einheit aufgehoben. Wie einem Heere Einheit in der Beziehung seiner Theile *auf einander* und auf den Anführer zukommt: so besteht die Einheit der Welt in der Beziehung der Theile auf einander, und auf das erste Wesen. Ist nun diese Beziehung nichts reelles: so ist es auch die Einheit der Welt nicht. *Dann* fällt auch alle Zusammensetzung dahin, weil ohne *Vereinigung* solche nicht möglich, und nichts reelles von einem bloßen Denkakte abhängig ist. Wo nun die Vereinigung nichts reelles ist, da ist es auch das vereinigte nicht.

Heinrich dagegen hatte seinen Satz damit am *meisten* unterstützt, daß ein Fortgang ohne Aufhören folge; weil, falls das Verhältniß vom Subjekte reell verschieden ist, diese Verschiedenheit von ihrem Subjekte auch reell verschieden ist, mithin dies ohne Ende fortgeht. Zudem müßten so die Verhältnisse auch in sich Verschiedenheiten haben, da sie doch nur durch die Gegenstände sich unterscheiden, welchen

sie

sie zukommen. Das erste, erwiedert Scotus, folgt nicht; denn ein Verhältniß kann ohne Subjekt nicht seyn, und damit fällt der endlose Fortgang dahin. Das andere ist in sich unwahr, die Verhältnisse werden, gleich andern Dingen, ihrer Natur nach unterschieden, nur können sie, ihrer geringen Realität halber (ob modicam entitatem), von uns ohne ihre Subjekte nicht bemerkt werden 1).

Fast sollte man glauben, er habe seinem Satze Evidenz gegeben, fühlte man nicht, daß die Gründe der zweyten Behauptung nichts sagen. Einheit des Universum, und Zusammenhang der Theile eines Ganzen, bestehen nicht blos in Vorstellungen des Verstandes, sondern in ursachlichen Einflüssen der Dinge auf einander. Zwar sind Ursache und Wirkung auch im Verhältniß, aber doch nicht selbst Verhältnisse, und ursachliche Verbindung ist etwas anderes als Aehnlichkeit, Gleichheit, nebst anderen. Leugnet man also gleich, daß die Verhältnisse, so fern sie den Akt des Beziehens ausdrücken, nichts reelles sind: so leugnet man damit noch nicht die Einflüsse der Dinge auf einander. Und ist dies nicht: so kann immer noch behauptet werden, die Verhältnisse, als Beziehungen des Verstandes, seyn reell von ihren Subjekten verschieden, ohne darum in den Subjekten besondere Realitäten zu seyn. Scharfsinnig und neu hat indeß der Philosoph die verschiedenen Seiten der Frage aufgefaßt, nur den Hauptbegriff des Verhältnisses selbst nicht genau bestimmt. Ueberhaupt hat die Philosophie dieser Zeit das eigne, daß sie die Streitfragen mehr nach äußern Gründen, als nach sorgfältiger Entwickelung der Begriffe entscheidet, sey es, daß

1) Scotus in Mag. sent. II. dist. 1. quaest. 5.

daß sie den Vortheil und die Unentbehrlichkeit einer scharfen Analyse nicht ahndete, oder daß sie ihre Methode dem endlosen Disputieren, als worauf es ihr hauptsächlich abgesehen war, verträglicher erkannte.

Die Verschiedenheiten der Intension, also auch die Vermehrung dieser Grade, wie wenn die Hitze stärker, das Licht größer gemacht wird, erklärt Scotus gerade wie die Vermehrung der Ausdehnung in der Erfahrung gefunden wird; daß nemlich der vorhergehende Grad allemal bleibt, und nur darin verändert wird, daß er nicht mehr vor sich allein existiert, sondern mit dem neu hinzukommenden Grade innigst vereint wird 1). In den Gründen zu Unterstützung dieses Satzes herrscht solche Dunkelheit, und übel angebrachte Kürze, daß Scotus die griechische Bedeutung seines Namens vollkommen rechtfertigt. Im Verfolge wird man diese Behauptung besser befestigt, und in helleres Licht gesetzt, vorfinden.

Eine der sorgfältigst damals untersuchten, obgleich nicht genug bestimmten Fragen war, woher kommt den Dingen die Individualität? Vor Scotus, antwortete man, nach Aristotelischer Angabe kurz, von der Materie, und war dadurch genöthigt, unter den immateriellen Wesen alle Individuen aufzuheben; war auch von aller Verlegenheit nicht frey, sobald ein Vorwitziger sich erkundigte, woher denn die Materie an sich individuell sey? Sie war würklich schon gethan, diese Frage, und vor Scotus hatte Adam aus Engelland einiges hieher gehörige schon bemerkt. Daher denn auch Scotus zu Anfang gleich frägt, ist die materielle Substanz an sich, und ihrer Natur nach individuell?

1) Scotus Quaest. reportatae I. distinct. 17. quaest. 3. 4. 5.

viduell? Die Frage, erwiederte Adam, ist unstatthaft; wie ein materielles Wesen seiner Natur nach ein Wesen ist: so ist es auch seiner Natur nach individuell; etwas ist nicht vorher im Wesen, ehe es ein besonderes Wesen wird, als ob es durch irgend etwas eingeschränkt, und zum individuellen Wesen müßte gemacht werden. Allgemeinheit kömmt den Dingen nur durch einen Verstandesblick; Individualität an und vor sich zu; mithin darf man nach ihrer Ursache nicht, wol aber nach der Ursache der Allgemeinheit fragen.

Gegen diese so vernünftige Auflösung findet Scotus Schwierigkeiten auf, deren Gewicht, weil sie auf einige Aristotelische Lehrsätze sich stützen, und in ungewöhnlicher Sprache vorgetragen werden, (denn nicht selten verfehlt Aristoteles aus Mangel an Richtigkeit der Begriffe, die Richtigkeit der Ausdrücke) einzusehen nicht leicht ist. Rathe ich recht: so geht darauf alles hinaus; numerische Einheit ist Individualität. Es giebt aber noch eine specifische und generische Einheit, deren Realität unleugbar ist; wie kann also erstere, die einzige reelle seyn? Noch mehr gewinnt der Einwurf an Gewicht, wenn man erwägt, daß Aristoteles den abstrakten und allgemeinen Begriffen, an Realität zuviel zugestanden, und die Principien des Erkennens und Existierens für einerley genommen hat. Scotus kann deshalb nicht umhin so nachdrücklichen Schlüssen zu weichen, und der materiellen Substanz, eine ihr wesentliche Individualität abzusprechen. Allein er wollte nicht einsehen, daß die allgemeine Einheit nur aus Vorstellungen und Denkakten entsteht, und vom Anschauen ihre Form erst empfängt. Nie würde der Verstand schwarze Farbe, Figur, Schwere, Ausdehnung,

und Solidität als eins denken; zwänge ihn nicht die Anschauung, aus einem Bilde des Raben diese Akte in einen Begriff zu nehmen. Nicht einsehen, daß folglich der Grund, warum das materielle individuell ist, in der Verschiedenheit der Denk- und Vorstellungsakte, nicht in der der Einheiten, oder der Materie zu suchen ist.

Scotus sah vorher, man werde von dieser Seite ihn angreifen können, und suchte darum den Gedanken zu entfernen, indem er darthun wollte, das allgemeine sey etwas reelles, nicht blos gedachtes. Ihm nemlich kommt zu, eins in vielen zu seyn, und von vielen auf einerley Art prädiciert zu werden. Was würklich existiert, dem widerspricht nicht in einem andern Einzelwesen sich zu befinden, als dem, worin es gegenwärtig vorkommt: es kann aber doch durch bloßen Akt des Verstandes *nicht* von allen andern Gegenständen prädiciert werden, *sondern* der Sache Beschaffenheit selbst muß dies an die Hand geben, mithin eine reelle Allgemeinheit, nicht aus Verstandesbetrachtung den Dingen zukommen 1). Dies ist wol der Hauptgrund seines Realismus, obgleich die Wurzel dieser Denkart tiefer liegt. Abstraktion hatte überhaupt bey den Scholastikern zu sehr Platz gefaßt, und daher sie geneigt gemacht, dem abstrakten mehr Würklichkeit, als es hat, zuzuschreiben. In diesem Schlusse hier herrscht viel Unbestimmtheit, weil kein Beyspiel vom eigentlichen Sinne beygebracht ist. Hätte sein Urheber auf einzelne Fälle ihn angewendt, er würde die Unzulänglichkeit haben fühlen müssen. Ueberhaupt ist auch die Fra-

1) Scotus in Mag. sentent. II. dist. 3. quaest. 1.

Frage selbst, ob die Materie an sich, Ursache der Individuation ist? vieldeutig.

Nach dieser Verneinung frägt Scotus weiter: ist die materielle Substanz durch einen innern positiven Zusatz individuell? Heinrich von Gent hatte dies verneint, weil dies positive entweder Materie oder Form, und entweder etwas absolutes, oder relatives seyn muß; von dem allen aber nichts seyn kann. Nicht Materie, wie schon dargethan; nicht Form, weil diese allgemein ist; nichts relatives; denn das hat eine Grundlage, und wodurch würde die individuell? Nichts absolutes; denn was wäre das ausser der Materie oder Form? Also sezte Heinrich hinzu, ist es eine Negation, daß nemlich einem Individuum widerspricht, in mehrere gleichnahmige Wesen getheilt zu seyn. Befriedigend war diese Antwort nicht, weshalb Scotus anmerkt, es sey das eben die Frage, warum einem Einzelwesen widerspricht, mehrere Individuen unter sich zu haben. Diese Negation müste doch auf etwas positives sich gründen, also nothwendig diesem Steine, wegen eines positiven innern Zusatzes, widersprechen, in mehrere Steine sich abtheilen zu lassen 1). Hier wird nun freylich der Frage Sinn näher bestimmt, allein dieser Bestimmung nicht gehörig nachgegangen, das ist, die zum Grunde liegenden Begriffe werden nicht gehörig untersucht. Die Frage ist, warum kann z. B. der Mensch überhaupt in mehreren; dieser Mensch, Petrus z. B. nicht in mehreren betrachtet werden? Sie geht also auf unsre Art zu denken, muß mithin aus den Denk- und Vorstellungsakten entschieden werden. Dann aber geht sie

1) Scotus in Mag. sentent. II. dist 3. quaest. 2.

auch auf die Gegenstände der Vorstellungen, und die Antwort hierauf folgt aus der Beantwortung der vorhergehenden. Scotus nimmt sie im leztern Sinne allein, und da führen die Ausdrücke schon mit sich, daß etwas positives angenommen werden muß, welche Illusion aber die genaue Betrachtung der Sache vertreibt.

Dies positive aber, was ist es denn? Etwa die Existenz? Diese Antwort hatte Nicolaus Bonetus gegeben, und dadurch das Ziel wenn gleich nicht völlig getroffen, doch auch nicht gänzlich verfehlt. Scotus dekte das mangelhafte durch die Bemerkung auf, daß die Existenz, an sich nichts vollkommen bestimmtes, erster Grund des Unterschiedes, und der durchgängigen Bestimmung nicht seyn kann 1).

Oder ist es etwa die Quantität, das ist, die Ausdehnung, wie manche andere gelehrt hatten? Im Theile gleiches Wesens theilbar seyn, kommt offenbar von der Ausdehnung, von ihr also auch, daß mehrere Individuen unter eine lezte Gattung gehören. Dies Feuer ist von jenem nur dadurch unterschieden, daß des einen Form nicht die des andern ist: die Formen sind es nur dadurch, daß sie in verschiedenen Materientheilen sich befinden; die Materientheile sind dadurch verschieden, daß die Theile der Ausdehnung es sind; also geht aller Unterschied der Individuen auf die Ausdehnung zulezt hinaus. Vollkommen richtig erinnert hingegen Scotus: ohne Verletzung der substantiellen Identität könne eine Substanz verschiedene Ausdehnung haben, derselbe Baum z. B. bald kleiner,

1) Scotus in Mag. sentent. II. dist. 3. quaest. 3.

ner, bald größer seyn; keine Substanz hingegen könne ohne substantielle Veränderung aus dieser, jene werden; Ausdehnung also sey nicht der Grund der Individualität 1).

So ist es denn wol, nach dem heiligen Thomas, die Materie selbst? Auch das leugnet Scotus mit Recht, weil im entstehenden und vergangenen einerley Materie ist, ohne daß deshalb beyde einerley Einzelwesen ausmachen 2).

Hiedurch fiele also die Auflösung, daß die Individuation von einem positiven Zusatze zur Form entspringt von selbst: wie aber, wenn es sonst ein positiver Zusatz wäre? Scotus bejaht dies, weil eine Einheit überhaupt auf etwas überhaupt allemahl folgt, indem was Etwas ist, dadurch zugleich Eins ist: so folge jede bestimmte Art von Einheit auf etwas näher bestimmtes, mithin auch die individuelle Einheit. Dies positive nun ist die lezte Realität eines Wesens, welches Materie oder Form enthält, oder auch aus beyden zusammengesezt ist 3); das ist nach Doktor Pamhets Auslegung dieser Stelle die Häcceïtät, ohne jedoch zu bemerken, ob Scotus selbst dieses neuen, hernach vielfältig gebrauchten Wortes Urheber ist.

Diese lezte Realität aber möchte man gern noch näher bestimmt sehen, weil aus den Worten allein sie sich nicht genugsam dürfte erkennen lassen. Und da scheint man

1) Scotus in Mag. sentent. II. dist. 3. quaest. 4. 2) Idem in Mag. sent. II. dist. 3. quaest 5. 3) Ibidem II. dist. 3. quaest. 6.

man denn in einem Kreise sich bis zum Schwindel herumzudrehen; ein Individuum ist, was in keine Gattungen ferner kann getheilt werden, was völlig bestimmt, was also keiner weitern Realität fähig ist; und der Individuation Ursache ist, die lezte Realität, welche es ferneren Zusatzes unfähig macht; ist das nicht Grund der Individuation, ist Grund der Individuation? Gestehen muß man indeß, daß, wenn gleich die lezte Auflösung nicht befriedigt, doch die Untersuchung der mancherley Meynungen, fruchtbarere Aussichten eröffnet, ja, daß Scotus mit dieser lezten Realität der Leibnitzischen durchgängigen Bestimmung sehr nahe kommt.

Der Ausdehnung unendliche Theilbarkeit sucht Scotus mit zweyen geometrischen vorher nicht so glücklich ausgeführten Beweisen darzuthun. Der erste: nehmet zwey konzentrische Kreise, im grösseren zwey einander unmittelbar berührende Punkte, und zieht von da Linien bis an den gemeinsamen Mittelpunkt: so berühren sich die entweder im kleineren Kreise, oder nicht. Im leztern Falle hat der kleinere Kreis so viel Punkte, als der grössere, welches ungereimt ist. Im ersteren macht die erstere Linie aus dem Mittelpunkte mit dem Tangente einen rechten Winkel; die zweyte mit derselben gleichfalls, weil beyde einen gemeinsamen Mittelpunkt haben, folglich sind diese beyden Winkel einander gleich; und doch *ist* der eine in dem andern; welches sich widerspricht. Demnach mehren sich die Punkte des kleinern Kreises ohne Aufhören, je weiter man theilt. Allein dies folgt nicht, weil, wenn auch beyde Linien einen gemeinschaftlichen Punkt an der Tangente, oder des kleinern Kreises Umfang haben, sie doch nach einen gemeinschaftlichen Punkt

nicht

nicht hingehen, also mit derselben Tangente beyde keinen rechten Winkel machen können. Der andere Beweis: eines Quadrats Diagonal ist inkommensurabel mit seiner Seite, weil nie aus Zahlen ein Quadrat werden kann, welches zweyen addirten Quadraten gleich ist, wie doch in der Geometrie geschieht 1). Dies beweißt nur, daß ein Punkt nicht der Maasstab einer Linie ist, mithin die Linie nicht aus an einander gelegten Punkten besteht, und das ausgedehnte, so lang es ausgedehnt ist, stets theilbar seyn muß.

Was eigentlich Materie ist, war nach Aristotelischen sich selbst widersprechenden Begriffen, nicht leicht zu entscheiden. Albert, nebst andern erklärten sie von der Form nicht wesentlich, oder reell verschieden, so daß jedem innerlich veränderlichen, der Entstehung und Vergehung fähigen Wesen, die veränderte Realität Form sey. Betrachtet von der Seite, daß die Materie ohne alle Form nichts zu seyn, von Averroes und andern Peripatetikern schon zugestanden war, hatte dieser Ausspruch sehr viel annehmliches. Scotus findet ihn nicht so, und zeigt hiebey seinen Scharfsinn auf Kosten seines geraden Verstandes. Bey eines Dinges Entstehung geht es aus einem entgegengesezten in das andere über: ein Gegensatz selbst aber kann in den andern sich nicht verwandeln; also folgte, daß beyde Gegensätze ein in der Mitte stehendes Subjekt zur Grundlage haben, wo sie ein und ausgehen. Was kann das anders seyn, als die Materie? Auch kann das vergängliche nicht anders denn durch ein inneres Princip vergänglich seyn: solch ein Princip was wäre

das

1) Scotus in Mag. sent. II. dist. 2. quaest. 9.

das, wenn es nicht die Materie ist? Die reine Form ist von aller Vergänglichkeit frey. Endlich giebt es einfache, und zusammengesezte Substanzen; leztere wie können sie es seyn, wofern sie nicht reell verschiedene Theile haben? Und zusammengesezte, welche sind die anders als die aus Materie und Form bestehen?

Diese aus Aristotelischen Grundsätzen blos geschöpfte, nicht auf einleuchtende Gründe gebauten Schlüsse beweisen nichts. Ein verändertes Wesen sich vorstellen, als ein solches, wo die entgegenstehenden Beschaffenheiten ein und ausziehen, heißt Qualitäten, als von der Substanz gesondert, sehr roh sich abbilden. Noch dazu paßten die Gegensätze nicht einmahl auf alle Veränderungsarten, wie wenn etwas aus lau heiß, aus gelb grün, aus viereckt achteckt wird; wo bleiben da die belobten Gegensätze?

Eine Ungereimtheit gebiehrt mehrere; Scotus frägt also gleich weiter: welche Realität ist denn die Materie? Sie ist ein Princip der Natur; eine Ursache an sich; ein Theil des zusammengesezten; eine Grundlage der Formen; ein Subjekt der substantiellen Veränderungen; also nicht blos ein Wesen, welches durch seine Ursache seyn kann (in potentia objectiva tantum), und nicht würklich, wenn es aus ihr nicht in der That hervorgeht; sondern etwas reelles, ausser seiner Ursache vorhandenes, welches in sich etwas aufnehmen kann (in potentia subjectiva). Wird also gesagt, von Aristoteles unter andern selbst gesagt, sie sey in potentia: so muß darunter auch die potentia subjectiva verstanden werden 1).

Dies

1) Scotus in Mag. sent. II. dist. 12. quaest. 1.

Dies fließt aus dem vorhergehenden freylich: nur möchte man sich über dies reelle, welches alle Formen aufnimmt, und doch ohne alle Form ist, nähere Erläuterung ausbitten. Sie zu geben, so viel er in solcher Lage vermochte, fragt Scotus, ob auf irgend eine mögliche Art, die Materie ohne alle Form existieren könne? Albert der große und Aegidius aus Rom hatten, ihren richtigen Begriffen zufolge die Frage verneint; Scotus muß sie nach den seinigen bejahen. Die Materie, ein Wesen vor sich, und von Natur aller Form vorgehend, kann ohne alle Form seyn, diese Form habe Nahmen, wie sie will. Die Form ferner gehört nicht zum Wesen der Materie, sie kann ohne Form seyn, mithin durch Gottes Allmacht ohne sie würklich gemacht werden 1). Diese durchaus formlose Materie aber, was wäre sie? Woran könnte sie, ohne alle Qualitäten, auch ohne alle Unterscheidungsmerkmahle, erkannt werden? An ihrem unbegränzten Aufnehmungsvermögen doch schwerlich; denn dies, als bloßes Vermögen, ist durch sich selbst nicht anschaubar, noch erkennbar; ist auch nichts substantielles, wie doch die Materie seyn soll. Auf dies alles nimmt Scotus keine Rücksicht.

Gegen den leeren Raum bedient er sich eines sehr feinen von Deskartes lange hernach wieder aufgeweckten Schlusses, mit einer Beantwortung jedoch, die Deskartes, zu genauerer Untersuchung, sich hätte merken sollen. Der Schluß lautet so: es sey eine Kugel leer: so sind deren äusserste Punkte von einander entfernt, und zugleich nicht entfernt. Entfernt, weil an der Kugel die äussersten Punkte

1) Scotus in Mag. sent. II. dist. 12. quaest. 2.

Punkte allemahl von einander abstehen, sonst wäre sie nicht Kugel; nicht entfernt, weil zwischen den äusersten Punkten nichts ist, und wozwischen nichts ist, das berührt sich. Darauf aber dient zur Antwort, wenn man sagt, wozwischen nichts ist, das berührt sich: so ist zu verstehen, daß auch nichts dazwischen seyn könne; denn wozwischen nichts ist, aber etwas seyn kann, das berührt sich nicht 1).

Das unendliche dachte der Philosoph von Stagira als etwas, dessen Quantität unerschöpflicher Vermehrung fähig ist, ohne doch würklich unerschöpflich zu seyn; wie des ausgedehnten Theilung ohne Ende kann wiederhohlt werden, und dennoch das ausgedehnte keine würkliche Theile ohne Zahl hat. Hievon geht Scotus aus, den Begriff eines unendlichen Wesens zu bilden; in der Theilung, spricht er, hat man alle Theile nie würklich beysammen, weil sie durch die unerschöpfliche Theilung sich stets mehren. Sezt aber, sie seyen einmahl alle würklich da; so hättet ihr ein würklich unendliches; die Quantität würde nicht mehr beständig wachsen, sondern in der That unendlich seyn. Denkt man also ein unendliches Wesen: so muß dies als ein solches vorgestellt werden, das von keinem andern an Realitäten (entitates) übertroffen wird. Dies ist dann ein Ganzes, weil ausser ihm keine Realität vorhanden ist; und ein vollkommenes, weil nichts ihm mangelt. Es ist also dies ein Wesen, dem keine Realität fehlt, welche in irgend einem Wesen kann gefunden werden. Es hat aber keine extensive, sondern blos intensive Quantität, weil kein ausgedehntes, seiner Thei-

1) Scotus Quodl. quaestiones quaest. 12. artic. 2.

Theile halber, alle mögliche Quantität auf einmahl haben kann 1). Scotus sagt hierüber noch mehr, aber unglücklicherweise mit solchem Dunkel umgeben, daß schwerlich ein fremdes Auge durchdringen kann. So viel erhellt, er thut hier einen beträchtlichen Schritt zu dem bestimmten Begriffe eines unendlichen Wesens.

Auch in der Seelenlehre stellt Scotus einige nicht unerhebliche Untersuchungen an, und bringt sie der von Neuern eingeführten wissenschaftlichen Form näher. Eine der damals vielfältig aufgeworfenen, und von verschiedenen verschieden beantworteten Fragen war, sind die Seelenvermögen, die thätigen nemlich, von einander reell verschieden? Die Vorgänger gaben größtentheils bejahende Antwort, bis auf Thomas und Heinrich von Gent, so daß diese Vermögen von einander nicht blos, sondern auch vom Wesen der Seele reell verschieden sind. Heinrich nahm die leztere Verschiedenheit, mit Zurücklassung der erstern, weg; Thomas ließ auch diese nicht stehen; ihm zufolge findet bey den Vermögen, weder unter sich, noch zwischen ihnen und dem Wesen, oder der Substanz der Seele reeller Unterschied statt. Denn, sagt er, das beßere, wofern es anders möglich ist, muß man in der Natur als würklich annehmen, weil sie stets dem beßeren nachstrebt. Nun ist Wenigkeit ohne Menge beßer, sie ist auch nicht unmöglich, denn der Vorgänger Gründe eröffnen manchen Schwierigkeiten Eingang. Ueberdem stützen sich alle seine Beweise darauf mit, daß die Einfachheit mehr Vollkommenheit im Gefolge hat; auf den besten unter allen, die Zergliederung der

1) Scotus Quodl. quaest. 5. artic. 1.

der Seelenfähigkeiten hingegen beruft sich Thomas nicht, zum sichern Beweise, daß man diesen von Aristoteles verschiedendlich betretenen Weg damals gänzlich verlassen hatte. Darum sind denn auch die Schlüsse insgesammt zerbrechliche Röhren; der allgemeine Grundsatz selbst leidet einige Zweydeutigkeit, mehr denn eine Auslegung, und in völliger Strenge, gar keine Vertheidigung; sonst müste man in der Natur lauter Tempe's annehmen, weil diese beßer sind, als die Sandwüsten Libyens. Soll er aber so viel sagen, die Natur würke nichts überflüßiges: so hat er zwar mehr vor sich; ist aber dennoch zum strengen Beweise a priori nicht hinreichend, weil er nur Erfahrungssatz ist. Uebrigens scheint hier die Aeuserung des höhern Vernunfttriebes, alles nach Möglichkeit auf die wenigsten und einfachsten Principien zu bringen, sichtbarer durch.

Nun war zunächst die Frage, wie denn solche *reelle* Einheit des Seelenwesens mit seinem Vermögen unter sich, denkbar sey, da diese Begriffe wesentliche Unterschiede mit sich zu führen scheinen? Scotus schlägt folgendes vor: der Seele Wesen, frey von aller *reellen und* formellen Verschiedenheit im Innern, ist der Handlungen Princip, ohne jedoch reelle Verschiedenheit der Vermögen zu enthalten, weil Verschiedenheit der Wirkungen nicht nothwendig auf reelle Verschiedenheit in der Ursache führt. Allerdings ist dies ein Ausgang, der aber hier schwerlich Anwendung finden dürfte, woher sollte die Verschiedenheit der Operationen erwachsen? Ein ganz einfaches Princip hat doch innerlich nur eine Wirkungsweise.

Diese Schwierigkeit kennt Scotus, weil er von seinem Satze auf einzelne Seelenvermögen keine Anwen-

dung

dung noch gemacht hatte, nicht; ihm steht blos eine damals hergebrachte Meynung im Wege, und leitet ihn zufällig richtiger. Ein Beweis, wie wenig es nuzte, über Fragen blos nach allgemeinen Begriffen nachzudenken, ohne ihren Gehalt, durch die Anwendung auf die eigentlich darin begriffenen Fälle, voller gemacht, und dem Geiste seine gehörige Richtung gegeben zu haben! Der entgegenstehende Gemeinsatz ist: die Vermögen gehen aus dem Wesen hervor, sie sprudeln gleichsam aus ihm. Wenn dies: so kann die vorgeschlagene reelle Identität in vollkommener Strenge nicht Platz behalten, das ausfließende ist doch durch mehr als blossen verschiedenen Gesichtspunkt (distinctio rationis) von dem, woraus es fließt, verschieden. Solchen Unterschied nun sezt Scotus darin; vereinigte Dinge sind nicht vollkommen einerley, denn solche bedürften keiner Vereinigung: sie sind auch, nach der Vereinigung, nicht mehr verschieden, sonst wären sie nicht vereinigt: sondern, welche Dinge reell Eins werden, die bleiben in der Vereinigung doch formell verschieden. Von solchen Dingen giebt es zwey Gattungen; die eine, welche andre als höhere in sich begreift, wie einerley Weiße den Begriff einer empfindbaren Qualität, und eine Qualität überhaupt enthält, weshalb denn auch diese zum Wesen dieser Weiße gehören. Die andre, welche mehrere in sich vereint enthält, aber gleichsam von Natur nach ihr folgende, weil sie Beschaffenheiten (passiones) des enthaltenden, und von ihm nicht verschieden sind: wie das Ens, Einheit, Wahrheit, Güte als Beschaffenheiten enthält, welche von ihm und von einander formell verschieden, dennoch mit ihm reell einerley sind. Die Seele demnach enthält ihre Vermögen auf eine solche vereinigende Art,

(vni-

(vnitiae) wenn sie gleich formelle Unterschiede haben 1).

Wie künstlich doch Scotus sich und seine Leser täuscht! Die Erklärung möchte hingehen, wäre von Beschaffenheiten der Seele die Rede; hier aber sind Thätigkeiten, Principien der Thätigkeiten zu erklären. Ein Vermögen ist doch eine andre Kraftanwendung als das andre, denken eine andere als Wollen, ja manche sind entgegengesezte wie lieben und hassen, wie ist das mit jener Identität vereinbar? Die größere hiedurch vbgezwekte Verschiedenheit verliehrt sich am Ende wieder in die vorige Identität; ein Ding und seine Beschaffenheiten sind nur als Seiten eines und desselben verschieden. Wäre aber dies auch nicht: so würde man doch um etwas mehr Licht bitten müssen, indem man noch nicht einzusehen vermag, wie solche Einerleyheit des Dinges und seiner Beschaffenheiten, nebst ihren Verschiedenheiten eigentlich soll gedacht werden; und zudem dies nicht Erklärung der Sache *selbst*, nur Erläuterung durch Vergleichung ist.

Ueber unsrer Erkenntniße natürliche Folge philosophirt Scotus nach Aristoteles zwar; aber mit *Anwendung* eignen Scharfsinnes doch, und genauerer *Unterscheidung*. Er unterscheidet zuerst die aktuelle Erkenntniß, wenn wir eines Gegenstandes Vorstellung gegenwärtig haben; die habituelle, wenn wir auf jeden Wink eine Vorstellung uns vergegenwärtigen können; und die virtuelle, wenn etwas als Theil einer andern Vorstellung gedacht wird, wie der Begriff des Thieres in dem des Menschen. Die leztere bestimmt er nicht genugsam, was als Erklärung davon beygebracht wird, wür-

1) Scotus in Mag. sent. II. dist. 17. quaest. 1.

würde ohne das Beyspiel nicht verständlich seyn. Dann unterscheidet er die Begriffe in schlechterdings einfache, (conceptus simpliciter simplices) die sich in mehrere nicht auflösen lassen, wie der des Dinges, und der lezten Differenz; und nicht schlechthin einfache, die sich in mehrere auflösen, obgleich ohne Urtheil und Raisonnement sich denken lassen, wie der Begriff einer Gattung (actu simplicis intelligentiae). Hier erscheint zuerst eine bestimmte Kenntniß der einfachen Begriffe, die Definition paßt sogar in ihrem ganzen Umfange auf sie. Demnach war der Begriff, welchen Scotus daran knüpfte, enger als die Ausdrücke, indem er die Einfachheit blos auf der Seite der Unordnung, und der Grade der Allgemeinheit in den Begriffen suchte, mithin blos auf die Verstandesbegriffe, nicht aber zugleich auf die Vorstellungen aus der Empfindung Rücksicht nahm.

Scotus unterscheidet endlich etwas verwirrt denken, und ein verwirrtes Denken; ersteres hat statt, wenn des Begriffes Theile nicht unterschieden werden, und ihm steht entgegen, deutlich denken, wenn man auch die Theile unterscheidet, wie wenn der Mensch als ein vernünftiges Thier gedacht wird. Ein verwirrtes Denken hingegen heißt, etwas allgemeines, das mehrere Gattungen unter sich begreift, oder ein Ding sich vorstellen, welches aus mehreren Theilen des Wesens besteht.

Hievon wird auf der Begriffe natürliche Ordnung folgende Anwendung gemacht: was zuerst verwirrt erkannt wird, ist die niedrigste Gattung, als deren Individuen die Sinne stärker und wirksamer rühren. Welche Individuen beyde diese Bedingungen erfüllen, die werden zuerst verwirrt erkannt; müste man vorher schon im Be-

sitz

sitz der allgemeinen Begriffe seyn: so würde viel Zeit darauf gehen, ehe man eine niedrigste Gattung denken könnte, weil alle andere gemeinschaftliche Prädikate vorher müsten erkannt seyn. Gerade umgekehrt verhält sichs mit der deutlichen Erkenntniß; sie geht vom allgemeinsten aus, und endigt bey den untersten Gattungen. Nichts wird deutlich gedacht, ohne vohergehende Kenntniß aller in dessen Begriffe enthaltenen Stücke; weshalb in keinem Begriffe völlige Deutlichkeit möglich ist, ohne die Bekanntschaft mit den obersten Begriffen. Vergleicht man aber die verwirrte Erkenntniß überhaupt mit der deutlichen: so gebührt ihr der Vorrang in Ansehung der Zeit 1). Diese Bemerkungen sind vortreflich; die aber die habituelle Kenntniß angehen, zu dunkel, als daß ich auch nur die Uebertragung der Worte übernehmen könnte.

Eine andere Frage betrift des menschlichen Verstandes Kräfte, ob sie hinreichen, ohne göttlichen Einfluß, und besondere Erleuchtung (illustratio specialis), reine Wahrheit zu erkennen? Sie stammt aus Platos Grundsätzen ab, nach welchen alle Kenntniß fester Wahrheit von des göttlichen Verstandes unbeweglichen Ideen, dem unsrigen durch Anschauung vor der Geburt mitgetheilt, hergeleitet wird. Augustin änderte hierin, dem System der Kirche gemäß, die Anschauung vor der Geburt, und ließ uns noch jezt durch Einwürkung des göttlichen Verstandes, in dessen Lichte alle Wahrheit erblicken, ohne jedoch zu bestimmen, wie das Licht unserm Verstande sich mittheile, und was die Ideen in diesem Lichte für Wesen sind. Heinrich von Gent nahm die Untersuchung, ver-

1) Scotus in Mag. sent. I. dist. 3. quaest. 2.

veranlaßt etwa durch die neuern Mystiker, wieder auf, und entschied nach Augustin und einigen andern dem Platonismus abgeborgten Gründen; der materiellen Gegenstände Veränderlichkeit, und die daraus folgende Unmöglichkeit einer Abziehung fester und unwandelbarer Begriffe; die innere Veränderlichkeit der Seele selbst, und die damit verknüpfte Unmöglichkeit feststehender Begriffe; das Unvermögen endlich, die Vorstellung einer Sache von ihrem Gegenstande allemal zu unterscheiden, weil in Träumen bloße Bilder für Gegenstände genommen werden; beraube unsern Verstand alles Anspruchs auf Erkenntniß reiner Wahrheit, durch seine eignen Kräfte.

Scotus merkt hiegegen mit völliger Richtigkeit an, daß diese Beweise zu geringe Kraft haben; der erste, weil doch das materielle sich nicht in einem fort verändert; der andre, weil, solche Veränderlichkeit der Seele vorausgesetzt, durchaus keine Gewißheit, kein Kriterium der Wahrheit möglich ist; woraus soll eingesehen werden, ob man jezt richtig oder unrichtig denkt, wenn des Gegenstandes Begriff stets sich ändert? Der dritte endlich: denn aus dem folgt eben solche Unmöglichkeit zur Erkenntniß des Wahren zu gelangen.

Daß aber solcher Unmöglichkeit wir nicht unterworfen sind, zeigen folgende Bemerkungen: es giebt einige an sich einleuchtende Grundsätze, deren Wahrheit darum über allen Zweifel unerschüttert triumphiert, weil die darin verbundenen Begriffe einander nothwendig in sich schließen, und daher der urtheilende Verstand sogleich diese Verbindung fühlt, mithin den Begriff nicht denken kann, ohne sie in solcher Verbindung zu denken. Hier würde man sich genauer nach der Ursache erkundigen, warum in einigen

Fällen der Verstand solche nothwendige Verbindung denkt, ob aus steter Gewohnheit, oder einer andern Veranlassung? So lange die Erkennbarkeit solcher Principien, a priori nicht festgestellt ist, dürften sie nicht viel gegen die neuern Zweifler fruchten. Ist der Principien Erkenntniß fest, fährt Scotus fort; so muß es auch die der daraus richtig abgeleiteten Folgen seyn. Wie aber, wenn in Ansehung der Gegenstände solcher Begriffe, uns die Sinne trügen? Mögen sie das, sie sind nicht Ursachen, nur Veranlassungen, daß der Verstand solche Urtheile fällt. Die bloßen Begriffe bekommt der Verstand von den Sinnen, aber die Urtheile darüber verfaßt er aus eigner Thätigkeit. So geben die Sinne vom Ganzen und den Theilen Begriffe, sind aber die einmal vorhanden, dann sieht der Verstand hell, das Ganze sey größer denn seine Theile, und nun mögen die Sinne ihm dies Verhältniß darstellen oder nicht, er erkennt es dennoch für wahr. Seyn also *immerhin* alle Sinne trüglich, oder, welches noch ärger, einige trüglich, andre nicht: der Verstand wird sich doch in seinen Grundsätzen nicht irre führen lassen, weil er seine Begriffe, der Ueberzeugung Quell, bey sich führt. Vortrefflich gesagt, nur nicht von allen Seiten hinlänglich befestigt! Wie wenn wir die Begriffe vom Ganzen und Theile, vom Möglichen und Unmöglichen, und von andern in den obersten Grundsätzen vorkommenden Dingen mehr, blos durch die Sinne erhielten? Wer überzeugte uns dann von ihrer Allgemeinheit? und woher läßt sich wissen, daß nie ein Theil seinem Ganzen gleich, oder gar größer als dies Ganze seyn kann?

Von Erfahrungskenntnissen, so fern sie in allgemeine Sätze übergehen, haben wir gleichfalls Gewißheit, nicht

durch

durch die Erfahrung selbst, sondern durch etwas in der Seele liegendes. Nie können wir alle mögliche Erfahrungen beysammen haben, um so strenge Allgemeinheit festzusetzen; aber es liegt in uns (quiescit in anima) der Satz, daß eine unfreye Ursache keine Wirkung gewöhnlich hervorbringen kann, zu welcher sie nicht ihr Wesen bestimmt, woraus folgt, daß was in den meisten Fällen ist, in allen seyn muß. Unsre eignen Empfindungen endlich führen unbestrittene Gewißheit mit sich; kein Mensch vermag uns abzustreiten, daß wir sehen, wenn wir uns bewußt sind zu sehen. Sey auch darin Betrug, daß wir etwas weißes außer uns erblicken, daß dies in solcher Entfernung, in solchem Subjekte sich befindet: denn das kann auf mancherley Weise sich ereignen; sey auch das Betrug, daß ein Gegenstand auf unser Auge wirkt, und wir also, obgleich wir nicht sehen, dennoch zu sehen glauben: so bleibt doch außer allem Streite, daß so ein Eindruck, als das Sehen, vorhanden ist; sey er übrigens was er wolle. Wie aber weiß man, ob der äußere Gegenstand ist, was er scheint, würklich weiß, oder warm? Stimmen in solchem Falle die Sinne insgesammt überein, dann ist Gewißheit vorhanden, denn nun folgt, dies müsse des Gegenstandes natürliche Wirkung seyn, weil eine nicht freye Ursache stets so wirkt, wie sie in den meisten Fällen wirkt. Wo nicht: so folgt man dem Ausspruche desjenigen Sinnes, der mit sonst bekannten Wahrheiten übereinstimmt. So richtig Scotus das erste, obgleich nicht mit völliger Genauigkeit, beantwortet, so weit entfernt er sich in dem lezten Punkte vom Ziele, weil er die skeptischen Gegengründe nicht sorgfältig genug untersucht hatte. Diese erhärten, daß hier viel Schein vorkommt, und demonstrative Kenntniß gar nicht vorhanden ist.

Aus dem allen ergiebt sich, daß unser Verstand ohne übernatürlichen Einfluß Wahrheit mit unerschütterlicher Festigkeit erkennen kann. Um jedoch Augustins Ansehen nicht zu stürzen, glaubt Scotus den übernatürlichen Weg nicht ganz verwerfen zu müssen. Was er zur Vereinbarung beybringt, mögen andere untersuchen, mir hat es nicht geglückt, in seinen Sinn einzudringen 1).

Ob der Wille sich selbst bewegen könne, war verschiedentlich zur Frage gekommen, und allgemein verneint worden. Heinrich von Gent setzte die Ursache der Bewegung in dem erkannten und vom Verstande vorgestellten Gegenstande; ein gewisser Gottfried hingegen in dem Bilde der Phantasie (phantasma): aus dem Grunde beyde, weil sich nichts von selbst bewegen könne, indem, Aristoteles zufolge, das bewegende und bewegte nothwendig zwey Subjekte seyn müssen. Scotus, nachdem er *diesen auf* einige damals gültige Lehren gestützten Satz hinweg geräumt, und seine Evidenz ihm streitig gemacht hat, trägt kein Bedenken festzusetzen, daß der Wille sich selbst bewegt, und dies zwar vorzüglich darum, weil es *zufällige* Ereignisse in der Welt giebt, das ist, die anders als sie *sind*, seyn können; wäre alles unvermeidlich, wozu denn Ueberlegung und Berathschlagung? Dies Zufällige nun entspringt nicht aus völlig bestimmter Ursache; weil im Augenblicke, da die Ursache so bestimmt ist, die Wirkung nicht zufällig seyn kann: also von einer auch zum Gegentheil fähigen, oder zwischen beyden Gegensätzen an sich gleichgültigen Ursache. Diese kann entweder sich selbst zufällig zu einem der Gegensätze bestimmen, oder nicht: wenn:

1) Scotus in Mag. sent. I. dist. 3. quaest. 4.

wenn: so hat man was man verlangt; wenn nicht: so wird sie entweder von einem andern nothwendig, oder zufällig bestimmt. Im ersten Falle ist die Wirkung unvermeidlich: also muß der lezte statt haben. Und dann ist solche Ursache der Wille, weil alle natürliche Ursache bestimmt ist; also bestimmt sich der Wille selbst 1). Dies ist freylich fein geschlossen, nur ohne hinlängliches Erwägen, daß die Contingenz auch mit hypothetischer Nothwendigkeit besteht. Die Frage war auf die Art nicht leicht beantwortlich, weil sie falsches voraussezt, daß nemlich der Wille, als Kraft die übrigen Vermögen in Bewegung zu setzen, von ihnen reell verschieden ist. Eigentlich müßte man nicht fragen, was bewegt den Willen? sondern was reizt unsere mancherley thätigen Vermögen zum Hervorgehen? was macht folglich, daß wir eine Wirkungsart der andern vorziehen? dann ergäbe sich, daß die Vorgänger nicht so ganz Unrecht hatten, aber freylich auch nicht so ganz recht; doch im Ganzen mehr Recht als der ihnen widersprechende Scotus.

Einige Sätze aus der Weltlehre verdienen wegen ihrer Neuheit theils, und theils wegen der Sonderbarkeit, Bemerkung. Dahin gehört, daß auch einfache Geschöpfe vorhanden sind, welches die Vorgänger einmüthig, in anderm Verstande jedoch, geleugnet hatten. Sie alle, von Thomas an, und dieser nach Anleitung Augustins, und der neuen Platoniker, glaubten, jedes Geschöpf bestehe aus der Würklichkeit und dem Vermögen verändert zu wirden, weil Unveränderlichkeit des göttlichen Wesens Eigenthum ist. Diese Art der Zusammensetzung im Wesen schließt Sco-

1) ...tus in Mag. sent. II. dist. 25. quaest. 1.

Scotus nicht gänzlich aus; nur die Zusammensetzung aus mehreren Realitäten will er entfernt haben. Nehmt an, jedes sey aus mehreren Realitäten zusammengefügt (compositum ex re et re): so sind solche Theile entweder wieder zusammengesetzt, oder nicht. Wenn nicht: dann sind sie einfach; wenn: dann geht die Zusammensetzung ins Unendliche, welches Ungereimtheit enthält. Wie sehr dieser Schluß dem Leibnitzischen in gleicher Absicht gebrauchten gleicht, fällt augenblicklich auf, und es ist darin schwer, der Vermuthung sich zu erwehren, Leibnitz habe den seinigen hieher entlehnt. Beyde Philosophen jedoch nehmen die Behauptung nicht im selben Sinne; Scotus in ausgedehnterem, Leibnitz in eingeschränkterem. Jener nemlich, um nicht die vollkommene, der Gottheit ausschliessend eigne Einfachheit zu leugnen, fügt hinzu, jedes Geschöpf sey einigermaßen zusammengesetzt, und *zusammensetzbar;* es habe nemlich ein eingeschränktes Wesen, und *bestehe* aus Realität und Privation, weil es nicht alles sey, was es seyn könnte 1); woraus sich denn ergiebt, daß seine Zusammensetzung im weitesten Verstande genommen wird, worin sie den Leibnitzischen freylich auch *umschließt;* daß hingegen die Leibnitzische sich nur auf Zusammensetzung aus Substanzen erstreckt. Ob daher Scotus hiebey an Leibnitzens Einfachheit der Substanzen gedacht, und einen bestimmten Begriff davon gehabt hat, kann hieraus nicht mit Zuverläßigkeit entschieden werden. Oft denkt man in einem allgemeinen Satze nicht alles, was darin enthalten ist.

Daß die Sterne Einfluß auch auf unsre Entschliessungen haben, behauptet Scotus gegen Thomas nicht ohne allen

1) Scotus in Mag. sent. I. dist. 8. quaest. 2.

allen Schein, und mit bessern Gründen als die Alexandriner. Sie wirken auf die Elemente, indem sie sie verändern, und ihre Entstehung befördern. Sobald die Sonne nebst den andern warmen Sternen sich dem Zenith nähern, mehren sich die obern Elemente, Feuer und Luft, die untern, Erde und Wasser, mindern sich; sobald sie sich hingegen von dem Zenith einer Gegend entfernen, geschieht das Gegentheil daselbst. Nähern sich hingegen die kalten Sterne, Saturn und Merkur; so mehren sich Erde und Wasser; Feuer und Luft mindern sich. Auch verursachen die Sterne Bewegungen, nicht bloß in den ihnen nahen, sondern auch in den entfernten Elementen, wie der Mond im Meere Ebbe und Fluth hervorbringt. Auf die Metalle haben sie gleichfalls Einfluß; denn daß an einigen Orten mehr, an andern weniger, an gewissen Orten sich gewisse Metalle erzeugen, kommt nicht von der Erde allein. Auf die thierischen Körper haben daher die Sterne gleichfalls Wirkungen, indem sie durch ihren Einfluß auf die Elemente, und aus den Elementen gemischten Körper, zur Erzeugung und Vervollkommnung der Thiere beytragen. Weshalb sie auch auf die Sinne wirken, die Organe zu verbessern, oder zu verderben; durch die Sinne auf den Verstand, als welcher in manchen Stücken von den Sinnen abhängt; durch den Verstand endlich auf den Willen, wie an Mondsüchtigen sichtbar ist 1). Sichtbar ist hier doch der Schlußsatz weiter denn die Prämissen; was die Sonne und den Mond angeht, hat seine Richtigkeit; dessen Ausdehnung aber auf die übrigen Sterne, nebst deren ausgebreitetem Einflusse auf die Entschließungen und Neigungen, ist zu beweisen vergessen worden.

Die

1) Scotus in Mag. sent. II. dist. 14. quaest. 3.

Die Natur-Theologie endlich verdankt dem Scharfsinne des subtilen Doktors mehrere Erweiterungen, oder Anlässe zu Erweiterungen. Die von manchen in Umlauf gebrachten Beweise für Gottes Daseyn a priori, erklärt Scotus als gewichtlos, und behauptet, auf diesem Wege werde nichts ausgerichtet. Daß ein vollkommenstes Wesen existieren muß, sey an sich nicht einleuchtend, weil aus den Worten und Begriffen des Satzes allein nicht mit Ueberzeugung erkennbar. Zudem sind unsre Begriffe von Gott nicht schlechthin einfach, wir denken ihn als das vollkommenste, das unendliche, das höchste Wesen; von solchen aber läßt sich nichts prädicieren, so lange man nicht weiß, daß ihre Theile in würklicher Verbindung stehen: demnach darf man nicht eher schließen, es existiere ein vollkommenstes Wesen, bis man die Verbindung zwischen Wesen und höchster Vollkommenheit dargethan hat, und es kann das Daseyn eines unendlichen Wesens nicht anders, als durch Gründe aus dem Daseyn der Geschöpfe, gefolgert werden 1). Diese Gedanken hüllt Scotus in großes Dunkel, durch welches ich seine eigentlichen Gründe nicht deutlich erblicken kann; wem es glückt, diesen Nebel zu durchschauen, sieht sie vielleicht hervorstechender.

Diesemnach geht er vornemlich auf die Beweise a posteriori, und sein Scharfsinn versieht ihn mit einigen neuen, nicht unglücklichen Wendungen der vorhandenen Demonstrationen. 1. Es existirt etwas bewirkbares (effectibile); folglich kann dies entweder durch sich selbst, oder von keinem, oder endlich von irgend einem andern bewirkt werden. Nicht von keinem, weil Nichts keines Dinges Ur-

1) Scotus in Mag. sent. I. dist. 2. quaest. 2.

Ursache ist; auch nicht von sich selbst; weil nichts sich selbst hervorzubringen vermag; also von einem andern. Ist dies die allererste Ursache, nicht hervorgebracht von einem andern, auch nicht durch ein anders darstellbar: dann giebt es eine absolut erste Ursach. Wenn aber dies nicht statt hat: so gilt von ihm der nemliche Schluß wiederum, und das so lange fort, bis man auf eine erste Ursache kommt, da ein Fortgang ins Unendliche unmöglich ist. Solche erste Ursache kann von keiner andern hervorgebracht werden; mithin existiert ein erstes wirkendes Wesen. Auch giebt es ein vollkommenstes Wesen, weil die Formen, nach Aristoteles, sich verhalten wie die Zahlen, folglich eine den obersten Platz einnimmt. Diese erste vollkommenste Ursache existiert nothwendig: denn nur das ist zerstörbar, in welchem etwas mit ihm unvereinbares sich befinden kann. Nun aber kann in dem durch sich existierenden (a se) und von keiner Ursache abhängigen, nichts ihm widersprechendes, und mit ihm unvereinbares sich befinden. Thäte es das durch sich: so existierte es durch sich, und so existierten zwey nicht zusammen mögliche Dinge beysammen. Thäte es das durch ein anderes: dann wäre es abhängig, daher geringer denn das selbstständige, also unfähig, auf es zu wirken.

Hieraus folgt des ersten Wesens Einheit; das erste und vollkommenste kann nicht umhin, einzig zu seyn. Einen noch hinzugesetzten Beweis verstehe ich nicht, und einen andern finde ich, wegen der darin enthaltenen falschen Voraussetzungen von Gott, als aller Dinge Zweck, und Gränze (finis), nicht der Mühe werth herzusetzen t):

Den

t) Scotus in Mag. sent. I. dist. 2. quaest. 2.

Den Mangel hat dieser Beweis, daß das Daseyn von Dingen, die hervorgebracht werden können, nicht hinlänglich dargethan ist. Worauf Scotus sich beruft, daß veränderliche Dinge vorhanden sind, ist unzureichend; veränderlich kann etwas seyn, ohne daß es hervorgebracht ist, und ohne daß es eine äußere Ursache hat, wie denn würklich der Satz, daß die Substanzen durch selbsteigne Kraft sich verändern, an sich nicht ungereimt, viel weniger geradezu verwerflich ist. Ob also Scotus gleich dem Beweise von der Zufälligkeit das meiste Gewicht beylegt; so fängt er doch nicht am rechten Orte an, weil der Begriff von Zufälligkeit noch zu neu, und nicht genug berichtigt war.

Das erste Wesen ist mit Denkkraft und Willen ausgerüstet, weil es vermöge seines Wesens wirkt, und was so wirkt, nach Aristoteles etwas bezweckt. Was aber etwas bezweckt, lenkt seine Handlungen nach dem Zwecke, und hat daher Verstand; wer nichts erkennt, lenkt auch nichts. Es liebt ferner den ihm vorgesetzten Zweck, doch nicht aus Natur-Nothwendigkeit, sondern freywillig; weil jenes voraussetzt, es sey zu einem Zwecke eingerichtet, also nicht selbstständig; demnach hat es einen Willen. Dies bekräftigt sich ferner dadurch, daß manches zufällig gewirkt wird; was aber so zu Stande kommt, entspringt aus einem freyen Willen. — Dieser Beweis wird von Neueren besser aus der zufälligen und weisen Ordnung der Dinge geführt. — Verstand und Wille, fährt Scotus fort, sind vom Wesen der ersten Ursache nicht verschieden. Der erste Zweck, und des ersten Zweckes Liebe existieren nothwendig; hiengen sie von einem andern ab, so wären sie nicht die ersten; mithin sind sie mit dem Wesen der ersten

Ur-

Ursache einerley. Und dann ist jedes existierenden Wesens höchster Vollkommenheitsgrad, zu würken, wenn anders es mit Würksamkeit ausgerüstet ist. Diese aber kommt dem Verstande wesentlich zu; er also ist wesentlich mit der ersten Ursache einerley, indem er sonst etwas anders als deren Substanz, folglich die Substanz des ersten Wesens nicht die vollkommenste ist.

In dem Sinne, daß diese Eigenschaften von aussen dem obersten Wesen angefügt sind, hat diese Behauptung allerdings Richtigkeit, und mehr wollte man vielleicht damit nicht sagen, weil man nach Aristotelischer und Alexandrinischer Vorstellungsart, die Accidenzen als der Substanz angeklebt, und zu ihr eigentlich nicht gehörig betrachtete. Sie ist aber dunkel und vieldeutig vorgetragen, weshalb auch in näherer Bestimmung manche Unbequemlichkeiten sich hervorthaten, wovon die Folge Beyspiele aufstellen wird. Eben weil der Satz nicht in Bestimmtheit vorgetragen war, konnten die Beweise nicht umhin dunkel und unzuverläßig auszufallen.

Hieraus wird Gottes Unendlichkeit so abgeleitet: 1. Gott als erste Ursache, bringt alles andere hervor: er kann es also auch auf einmahl hervorbringen, wenn gleich dessen Natur nicht erlaubt auf einmahl zu seyn. Nun ist dies unendlich, also auch Gottes Macht, das ist Gott selbst. Ganz richtig folgt dies nicht, eines Künstlers Macht, der eine endlose Zahl von Individuen hervorbringen kann, ist darum nicht unendlich. Scotus jedoch war nahe daran mit den Neuern richtiger zu sagen: wer alles mögliche würklich machen kann, dessen Macht ist unendlich. 2. Gottes Verstand denkt alles denkbare, weil denken dem Hervorbringen vorgeht; er denkt es alles

zu-

zugleich, weil es als denkbar auf einmahl in dem alles umfassenden Verstande vorhanden. Nun ist alles denkbare unendlich, also auch der göttliche Verstand. Hier mangelt noch der Beweis, daß alles denkbare auf einmahl von Gott gedacht wird; und zudem mindert Scotus der Kraft des Beweises durch unnöthige Herbeyziehung der Unendlichkeit alles denkbaren. 3) Am besten gelingt ihm der Beweis aus Gottes höchster Vollkommenheit: diese kann nicht übertroffen werden, wie die Vollkommenheit jedes endlichen Wesens; und was nicht kann übertroffen werden, ist unendlich 1).

Gottes Einheit hat zwar Scotus schon oben berührt, er kommt aber doch wieder darauf zurück; was er hier beyträgt, ist von geringem Belange; nur folgendes verdient Auszeichnung. Gott ist das höchste, unendliche Gut, und mehrere Güter, wenn anders möglich, sind mehr denn Eins. Laßt also mehrere Götter seyn: so wird der Wille bey einem unendlichen Gute sich nicht beruhigen, sondern die mehreren mehr denn einen lieben: Dies aber widerspricht dem Wesen eines unendlichen Gutes 2). Neuheit hat dieser Beweis allerdings; aber nicht die bündigste Wendung; weil jener alte Satz, daß Gott auch allen übrigen Dingen, und uns das höchste Gut ist, und seyn muß, schwerlich allgemeine Zustimmung sich versprechen darf.

Auch auf Gottes Einfachheit kommt Scotus noch einmahl zurück, und unterstüzt sie mit einem neuen, vortreflichen Beweise. Das Zusammengesezte ist entweder aus

1) Scotus in Mag. sent. I. dist. 2. quaest. 2. 2) Ibidem I. dist. 2. quaest. 3.

aus endlichen, oder aus unendlichen Wesen zusammengesezt. Wenn ersteres: so kann es nicht unendlich seyn, weil aus lauter endlichen Dingen keine unendliche Vollkommenheit erwächst. Wenn lezteres: so müste das unendliche mit andern Dingen sich zusammensetzen lassen, welches doch widersprechend ist, da jedem mit einem andern zusammengesezten, die Vollkommenheiten dessen mangeln, welches mit ihm vereint ist. Also gestattet Gottes Unendlichkeit keine Zusammensetzung 1). Einige Unbestimmtheit haftet indeß noch am Begriffe des Unendlichen; unendliche Macht wird nicht vergrößert, wenn man ihr Güte beyfügt, also ist die Zusammensetzung eines unendlichen mit andern nicht stets der Unendlichkeit entgegen.

Diese Einfachheit, von Scotus noch genauer nicht bestimmt, führt auf die bekannte Frage, ob sie gestatte Gott unter irgend ein Geschlecht der Dinge zu setzen? Die Frage wird mittelst einer Untersuchung besser als vorher, und der jezt geltenden Vorstellung gemäßer, so beantwortet: Gott gehört unter kein Geschlecht von Dingen, wie die Dinge in den Prädikamenten claßificiert werden, sondern alle von ihm gebrauchte Worte und Begriffe sind transcendent, das heißt, von höherer und allgemeinerer Bedeutung als die Gattungen der Prädikamente. Diese gehen blos auf erschaffene, endliche Wesen, was Gott davon beygelegt wird, kommt ihm in einem Sinne zu, der vor den Bedeutungen hergeht, welche in den Prädikamenten angenommen werden 2). Hätte Scotus die-

1) Scotus in Mag. sent. I. dist. 8. quaest. 1. 2) Idem Quaest. reportatae I. dist. 8. quaest. 5.

diesen Gang weiter verfolgt, er würde auf großen Vorrath edlen Metalles ihn geführt, und die Berichtigungen der metaphysischen Begriffe, wie sie jezt angenommen sind, ihm entdeckt haben.

Auch darin entfernt der scharf denkende Mann sich vom hergebrachten Lehrbegriffe, daß er die göttliche Allgegenwart, der Substanz nach, für philosophisch unerwiesen erklärt. Eine Substanz kann würken, wo sie nicht ist (in distans) durch Naturkräfte sowol, wie auf uns die Sonne würkt, als auch durch Willen und Befehl, mithin schließt der gewöhnliche Beweis, aus dem überall verbreiteten Einfluße Gottes, nicht. Auch war ja Gott vor der Welterschaffung, wo die Welt ist so wenig, als wo sie nicht ist, und doch schuf er; er muß also, wo er würkt, nicht durchaus substantiell gegenwärtig seyn 1). Den leztern Beweis gestehe ich nicht ganz zu fassen.

Nachdem der subtile Doktor seiner Vorgänger Meynungen über die Vereinbarung der Zufälligkeit in den Weltbegebenheiten mit dem untrüglichen Vorherwissen Gottes geprüft hat, erklärt er sich folgender Gestalt: daß es Zufälligkeiten giebt, kann schlechterdings nicht geleugnet werden. Solche Zufälligkeit kann nicht behauptet werden, wofern nicht die erste Ursache aller Dinge zufällig würkt. Im göttlichen Verstande kann dies nicht statt haben, weil der ohne Beymischung von Willensäusserungen alles völlig bestimmt, und als nothwendig erkennt. Sie hat folglich ihren Sitz im Willen. Um zu finden wie? muß die Natur unsrer Willensfreyheit näher un-

1) Scotus Quaest. reportat. I. dist. 38. quaest. 1. 2.

untersucht werden. Unser Wille ist frey zu entgegengesezten Wollungen (actus), so daß er auf entgegenstehende Gegenstände sich zu richten, und entgegenstehende Würkungen hervorzubringen im Stande ist. Das erste dieser Stücke sezt Veränderlichkeit, mithin Unvollkommenheit im Willen voraus; das zweyte hingegen ist frey von aller Unvollkommenheit, weil ein vollkommenes Vermögen auf das alles sich muß erstrecken können, was sein natürlicher Gegenstand ist. Wol zu verstehen jedoch, daß die entgegengesezten Akte nicht zugleich, sondern nach einander statt haben sollen, so daß auf Wollen, Nichtwollen, und umgekehrt folgen kann. Auch hat der Wille das Vermögen, zur Zeit, da er eins will, das Gegentheil zu wollen, das ist, dies widerspricht ihm nicht innerlich; ohne dies kann er schlechterdings nicht zufällig würken.

Unter gewisser Einschränkung, daß nemlich der Wille blos abstrakt betrachtet, als thätiges Vermögen innere Fähigkeit zum Wollen, und Nichtwollen zugleich besitze; auf den ganzen konkreten Zustand hingegen, und auf die Gründe des Wollens nicht gesehen werde, kann dies allerdings zugegeben werden. Ohne solche Einschränkung würde folgen, daß unter einerley Umständen unsre Wollungen verschieden seyn könnten.

Hievon auf den göttlichen Willen Anwendung gemacht, entspringen folgende Lehrsätze: dieser ist gegen verschiedene Akte des Wollens und Nichtwollens nicht gleichgültig, weil das auch in unserm Willen Unvollkommenheit wäre, es würde daraus fließen, daß er durch verschiedene Wollungen von einem entgegengesezten zum andern übergienge, mithin eingeschränkt und veränderlich

wäre

wäre; sondern durch einen einzigen und einfachen Akt geht er auf alles, was gewollt werden kann; und darauf zufällig; weil nur Gottes Wesen sein nothwendiger, alles übrige zufälliger Gegenstand ist, so daß er im nemlichen Augenblicke auch auf das entgegengesezte dessen sich erstrecken kann, worauf er sich würklich richtet.

Der einfache, alles was gewollt werden kann (volibile), auch das entgegengesezte auf einmal umfassende Willensakt, dürfte doch wol schwerlich verstanden werden können. In einen allgemeinen Begriff läßt so etwas sich wol fassen; aber nichts allgemeines existiert blos allgemein; vornemlich wo so gar Entgegensetzung ist, da muß doch Verschiedenheit im Akte gedacht werden. Einschränkung scheint dies allerdings; wie aber wenn sie schlechterdings nothwendig ist? Contingenz folgt hieraus nur in abstracto, das ist, Gottes Wille, betrachtet ohne allen Einfluß der übrigen Eigenschaften, der Weisheit, Güte, Gerechtigkeit, wie er nie würkt, und würken kann, hat ein Vermögen, nicht zu wollen, was er will. Erlaubt darum der ganze Innbegriff seiner Vollkemmenheiten, die Welt nicht zu schaffen, wenn er sie schafft? Hier ist der Knoten, Scotus sucht ihn nicht am rechten Orte.

Nun wird ihm freylich des Vorherwissens Vereinigung mit der Zufälligkeit leicht. Gottes Verstand stellt blos die Begriffe ohne alle Verknüpfung zu Sätzen und Urtheilen dar; oder auch die, jedoch ohne alle Bejahung und Verneinung, als so und anders zu bestimmenden Dinge. Hievon wählt der Wille einen Fall, und giebt dadurch dem Satze bestimmte Wahrheit. Nun ist des Willens Verrichtung, dem gesagten zufolge, contingent; also verändert das Vorhersehen der Dinge Zufälligkeit nicht

nicht 1). Es erhellt bald, daß hiemit für die Zufälligkeit nichts gewonnen ist; noch dazu wird angenommen, Gottes Wille bestimme sich ohne allen Grund, und der Verstand habe auf ihn nicht den mindesten Einfluß.

Die Schöpfung aus nichts vertheidigt Scotus nicht überzeugender, als vor ihm alle, weshalb hierüber nichts anzumerken nöthig ist; er frägt aber bey dieser Veranlassung mit den Vorgängern, ob sie ohne Zeitanfang möglich ist? und stellt dabey zu Widerlegung der ihm entgegengesezten Behauptung einige scharfsinnige Betrachtungen an. Heinrich von Gent hatte die Möglichkeit einer anfangslosen Schöpfung aus folgenden Gründen geleugnet: 1. Das geschaffene wird entweder stets hervorgebracht, oder nicht. Wenn nicht: so empfängt es im Augenblicke des Hervorbringens sein Daseyn, und dann war es vorher nicht, also nicht ohne allen Anfang erschaffen. Wenn aber: so wird es stets, ist nie, welches offenbahre Ungereimtheit enthält. Zudem ist dann die Schöpfung von der Erhaltung nicht zu unterscheiden. 2. Kann eines von Ewigkeit her seyn: so kann es auch das andere, also auch der Esel, und zwar auch ein zum Zeugen geschickter Esel. Von diesen also wären alle Esel bis auf heutigen Tag gezeugt: und nun frägt sich, sind die alle an Zahl endlich, oder unendlich? Sind sie endlich, dann ist die ganze Zeit von heute bis zum ersten Esel endlich. Sind sie unendlich, dann hat die Reihe ein leztes und ein erstes Glied, und ist doch unendlich, welches sich widerspricht. 3. Das geschaffene ist von Ewigkeit her möglich; sezt man also, es gelange zum Daseyn: so kommt das Da-

1) Scotus in Mag. sent. I. dist. 39. quaest. 1.

Daseyn neu hinzu, mithin geht Nichtdaseyn vor dem Daseyn der Zeit nach her. 4. Auch folgt auf ähnliche Art, wie vorher bey den Eseln, daß die Zahl vernünftiger Seelen unendlich seyn muß.

Hierauf erwiedert Scotus vorzüglich folgendes: Die Creatur hat freylich erworbenes Daseyn; darum aber ist nicht nothwendig, daß es auf ein Nichtseyn folge, sondern es reicht hin, wenn das Daseyn ihr nicht wesentlich zukommt. Dies ist doch wol mehr nichts denn leere Ausrede, gerade als könnte man etwas bekommen, ohne es nicht gehabt zu haben. Anlangend den Esel, fährt Scotus fort, so habe er von Ewigkeit her gar wol existieren können, dazu aber sey die Zeugung nicht unumgänglich nothwendig, mithin folge die endlose Zahl der Esel nicht. Auch dies ist doch wol nur Ausrede, denn es hebt die im Argumente angenommene Bedingung auf, ohne deren Ungereimtheit zu zeigen. Zugegeben, sezt Scotus weiter hinzu, daß Nichtseyn bey dem Geschaffenen von Natur vor dem Seyn hergeht, folgt nicht, daß es auch der Zeit nach vor ihm aufgeht. Diese Antwort ist die treffendste, und der Gegner hatte hierauf nicht genug Rücksicht genommen. In Ansehung der endlosen Seelenzahl, behauptet endlich Scotus, folgt nichts ungereimtes; Gott kann doch in jedem Augenblicke eines Tages eine Seele erschaffen, und solcher Augenblick enthält ein Tag unendliche; mithin ist nichts ungereimtes in der unendlichen Seelenzahl in unendlicher abgelaufener Zeit 1). Der Einwurf geht eigentlich auf die Unge-

1) Scotus in Mag. sent. II. dist. 1. quaest. 3.

gereimtheit einer unendlichen Zahl, also giebt Scotus übereilt ihm seine völlige Beweiskraft zu. Er schließt die Untersuchung ohne neue Gründe beyzubringen, woraus sich ergiebt, daß er der Möglichkeit einer Weltewigkeit nicht abhold war.

Der Schwierigkeit, daß, wofern Gott das geschaffene anders als es ist, schaffen konnte, er ein unordentliches Werk hervorbringen; und wo nicht, etwas mögliches nicht darstellen konnte, sucht Scotus so zu entgehen: Bey jedem verständigen Wesen, welches aus Pflicht sich an gewisse Regeln binden muß, hat man Recht, dessen absolute Macht von der ordnungsmäßigen zu unterscheiden; wo aber die Regeln vom Handelnden selbst abhängen, und ihre Rechtmäßigkeit und Güte nur daher nehmen, daß der Handelnde diese Regeln gebilligt hat, da kann er auch nach andern verfahren, ohne der Güte seiner Handlung Abbruch zu thun. Machte also Gott gleich die Dinge anders, als sie sind: er würde sie darum nicht unordentlich machen, weil sie allemahl auf die Art, wie er sie einrichtet, ordentlich sind 1). Von diesem absoluten Despotismus Gottes, der an keine Regeln des Rechts und der Vernunft gebunden ist, sondern diese Regeln selbst macht, scheint Scotus erster Urheber.

Zwischen Cassiodor, dem lezten Philosophen voriger Periode, der seine Wissenschaft verbeßerte, und Johann Duns Scotus, dem lezten Weltweisen gegenwärtigen Zeitraums, strekt sich eine Länge von 1145 Jahren hin. In dieser fast unabsehlichen Zeitmasse rükte der Verstand

 zwar

1) Scotus in Mag. sent. I. distinct. 44.

zwar langsam fort, aber nie stand er doch gänzlich stille, oder gieng gar zurück; während unter den Griechen er seine Würksamkeit verlohr, machte er unter den Arabern neue Fortschritte, und als er bey diesen ermattete, sammelte er im westlichen Europa neue Kräfte. Vom ersten Anfang also seiner höhern Ausbildung an, hat er nie aufgehört zu größerer Vollkommenheit sich empor zu arbeiten, und die Geschichte der Wissenschaften giebt unwidersprechlichen Beweis, daß das Menschengeschlecht von Seiten seiner edelsten Kräfte, unaufhörlich der Veredlung entgegen geht.

In diesem langen Zeitraume erfand die Vernunft zwar keine neuen Systeme, oder wenn sie etwa bey den Arabern deren erbaute, sind sie doch unter den ungeheuren Trümmern ihrer Weisheit noch begraben, und dem Geschichtschreiber unbekannt, und ungewiß. Hierin also ist der Glanz dieser Periode weit unter dem des Griechischen Zeitalters, weshalb nicht zu verwundern, daß von den Geschichtschreibern der Weltweisheit, die nur das auffallende bisher beachtet haben, diese Zeit, als unfruchtbar der Erweiterung unsrer Kenntniße geschildert, und unter verächtlicher Gestalt mit manchem Spotte dargestellt wird. Sie wurden überdem hingerissen durch die Geringschätzung und Bitterkeit, womit manche angesehene, und lieblich redende Schriftsteller am Ende der scholastischen Periode, von allen großen Männern von ihnen zu urheilen gewohnt sind, und erwogen nicht, daß im Anfange großer Umwälzungen die nächst vorhergehende Zeit, um die Revolution fester zu gründen, und allgemeiner zu verbreiten, wie nicht minder aus Erhitzung des Partheygeistes, allemahl zu tief herunter gesezt wird.

Sy=

Systeme konnte dies Zeitalter schwerlich errichten, weil der Verstand durch Bewunderung Griechischer Größe zu sehr gefeßelt; durch den Gang der Dinge in den gesellschaftlichen Verhältnissen, nicht genug zu eigner Selbstständigkeit vorbereitet, durch den Druck religiöser Systeme auf allen Seiten eingezwängt; durch Erziehung endlich an bloße Auslegung gewisser allgemein angenommenen Philosophen zu sehr gewöhnt, und von eignem Ueberblicke des ganzen Umfanges seiner Kenntniße, wie auch deren Vereinigung unter einen Gesichtspunkt, zu sehr abgehalten war.

Aber kommenden Jahrhunderten bereitete dieser Zeitraum den Stoff neuer Lehrgebäude zu, und feilte an einzelnen Begriffen so unermüdet, daß nach zerrissenen äussern Feßeln, und nach Ablegung der Authoritäten, die Vernunft inne ward, eine neue Form sey ihnen durchaus unentbehrlich, und das bisherige Chaos müße in ganz andere Gestalten gebracht werden. Indem der Verstand in der von Aristoteles und den Alexandrinern ihm gegebenen Richtung, die allergemeinsten Begriffe und Grundsätze zu durchforschen, und aus diesen a priori alles abzuleiten, sich fortbewegte, näherte er sich einem seiner grossen, und wesentlichen Ziele, seinen eigenen Vorrath zu sichten, und sich bekannt zu machen, zugleich der spekulativen Philosophie die ihr unentbehrliche Form einer Wissenschaft durch Beweise a priori zu verschaffen, und die höchsten Begriffe bis dahin zu bearbeiten, daß sie zu Grundlagen, und Leitfaden einer vernunftmäßigen Erfahrungswissenschaft brauchbar werden. Hierin wandelte er, vom Instinkte geleitet, den Weg gerade, welchen die tiefste Untersuchung über die Natur unsrer Erkenntniß

niß ihm hätte vorschreiben müssen, indem ohne Verdeutlichung und scharfe Bestimmung der obersten Begriffe und Grundsätze, keine regelmäßige, methodische, und tief eindringende Erfahrungskenntniß möglich ist. Unleugbar also hat auch dies Zeitalter mit allen seinen Mängeln und leeren Subtilitäten, mit aller seiner Disputiersucht, und Wortkrämerey, um die spekulative Weltweisheit wesentliche Verdienste.

In der allgemeinen Philosophie, nicht ganz bestimmt, Ontologie meistens benahmt, wurden die Begriffe vom Dinge, vom reellen, von der Wahrheit, von der Einheit, von der Realität des Allgemeinen, von der Materie und Form, von der Individualität, von der Dauer und Succeßion, vom leeren und vollen Raume, von der Natur der Bewegung, von der Intension, und von den Verhältnissen, mehr aufgehellt, und bis dahin bearbeitet, daß bessere und bestimmtere Definitionen, mittelst der Analyse, zum Theil gegeben wurden, oder bald konnten gegeben werden. In der Weltlehre ward die Streitfrage vom Weltanfange der Entscheidung näher, und auf bessere Gründe von beyden Seiten gebracht, der astrologische Aberglaube mit starken Beweisen wankend gemacht, und das Daseyn höherer Geister mehr bevestigt. In der Seelenlehre, ward der Zusammenhang einzelner Seelenwürkungen, und Seelenkräfte in mehreres Licht gestellt, und ihr Ausfluß aus einem Princip mehr bestätigt; auch bekam die Erfahrungsseelenlehre in einigen erheblichen Beobachtungen über einzelne Seelenverrichtungen, neuen Zuwachs. Die Naturtheologie endlich gewann den meisten Zuwachs durch allmählige Reinigung von übertriebenen Abstraktionen der Alexandriner, durch Verstärkung

der

der Beweise von Gottes Daseyn und Bearbeitung des Beweises a priori; durch Berichtigung der Begriffe von göttlicher Allmacht und Weisheit; durch Ableitung der göttlichen Vollkommenheiten aus wenigen Principien und der Annäherung dieser Lehre zur wissenschaftlichen Einheit; endlich durch richtigere Erklärungen mancher göttlichen Eigenschaften, und Hebung sehr scheinbarer Schwierigkeiten. Der gesammten spekulativen Weltweisheit endlich ward wesentlicher Zuwachs zu theil, indem man ihren Innhalt, ihre Natur, und ihre Eintheilung anfing sorgfältiger zu erforschen, und aus ihrem Begriffe a priori zu bestimmen.

Von den lezten Griechen und nachher Arabern hatten die Scholastiker eine einseitige, auf bloße innere Empfindungen gebaute Ontologie, Theologie, und allgemeine Naturlehre empfangen, die eben deshalb auf Mysticismus, Pantheismus, und Vertheidigung alles Aberglaubens an Magie, Astrologie, und Geistersehung hinausgieng. Aus diesen höchst feinen Labyrinthen sich los zu wickeln, und die Begriffe der Erfahrung mehr anzupassen, war ein sehr schweres Unternehmen, besonders für unerfahrne, aus der Barbarey eben herausgehende Menschen, eine Sache, die fast an Unmöglichkeit gränzte. Die langen Jahrhunderte der Scholastik hindurch hat die Vernunft an diesem Unternehmen gearbeitet, und eben dadurch der neuen Philosophie wesentlich vorgearbeitet, denn alle Streitigkeiten der Philosophen des Mittelalters, nebst allen ihren Sekten, gehen darauf zulezt hinaus, jenen höchst feinen intellektuellen Mysticismus stufenweise zu verscheuchen. Die Bemühungen der Scholastiker sind demnach nicht so verachtungswerth, als sie bey den gro=

großen Mängeln des Vortrages, und der Einseitigkeit ihrer Studien, uns meistens scheinen; uns sie verdienen nicht so sehr verachtet zu werden, als sie von den meisten, selbst neueren sonst einsichtsvollen Männern verachtet werden, die in ihr Inneres nicht genug eingedrungen sind, um ein Urtheil nach allen Gesichtspunkten zu fällen.

Verbesserungen
zum virten Bande.

Seite. 92 Zeile. 5 daß diese Anmaßungen von der Geistlichkeit lies nicht von der Geistlichkeit. S. 108 Z. 7 unbewiesenen l. unbewiesene. S. 125 Z. 2 oder Verneinung l. oder wegen Verneinung. — Z. 3 diese beyde l. diese beyden. S. 173 lezte Zeile; nur dahin l. nie dahin. S. 180 Z. 5. vom Ende, emfinden l. empfinden. S. 228 Z. 23 verscheuchen l. verscheucht. S. 344 Z. 24 Ihre l. ihre. S. 367 Z. 12 theologischen philosophischen l. theologisch-philosophischen. S. 373 Z. 6 bekannter werden l. bekannter werdende. S. 382 Z. 25 troz dem l. troz den. S. 384 Z. 23 vollständigem l. vollständigen. S. 408 Z. 18 ober l. oder. S. 418 lezte Z. scheinbare l. scheinbaren. S. 469 Z. 1 allgemeine Form l. allgemeine Formen. S. 498 Z. 28 von den l. von dem. S. 553 Z. 20 bezeichne l. bezeichnen S. 555 Z. 25 der verstorbnen Seelen l. die Seelen der Verstorbenen. S. 570 Z. 20 in selbem l. in demselben S. 578 Z. 18 ein Wesen — keine Fertigkeit zu Stande kommt l. bey einem Wesen — keine Fertigkeit. S. 579 Z. 24 Wahrheit l. Mehrheit. S. 586 Z. 10 mehr l. vorher. S. 588 Z. 5 ist hier l. ist ihm. S. 590 Z. 11 der und der l. der und die. — Z. 21 aber l. eben. S. 597 Z. 8 große l. gewisse. S. 600 Z. 16 bey Lehrern von den vornehmsten l. bey den vornehmsten Lehren. — Z. 23 So würden wir l. Selbst von Scotus würden wir. — Z. 25 oder wir l. oder nur. S. 609 Z. 4 im Wesen l. ein Wesen. S. 610 Z. 27 angewendt l. angewandt. S. 612 Z. 16 Im Theile l. In Theile. S. 614 Z. 22 dem Tangente l. der Tangente. S. 620 Z. 5 Röhren l. Röhre. — Z. 18 seinem Vermögen l. seinen Vermögen. S. 621 Z. 3 nutzte l. nützt. — Z. 23 eine Qualität l. einer Qualität. S. 624 Z. 10 demnach l. dennoch. — Z. 13 Unordnung l. Unterordnung. — Z. 27 das Licht l. dies Licht. S. 630 Z. 9 darin l. darum. S. 636 Z. 2 vorhanden l. vorhanden ist — Z. 6 der Kraft l. die Kraft. — Z. 14 beyträgt l. beybringt. S. 637 Z. 18 einer Untersuchung l. neuer Untersuchung. S. 638 Z. 21 Zufälligkeiten l. Zufälligkeit. S. 641 Z. 21 von diesen l. von diesem. S. 644 Z. 27 von ihnen l. vor ihnen. S. 648 Z. 2 uns l. und.

